Pastor Bonus 55 (1944)

3

Theologie und Seelsorge

GEMEINSCHAFTSORGAN
FÜR DIE ZEITSCHRIFTEN
THEOLOGIE UND GLAUBE
PASTOR BONUS
OBERRHEINISCHES
PASTORALBLATT
OSTDEUTSCHES
PASTORALBLATT

(1.)

MÄRZ 1944

INHALTSANGABE

Der Ertrag der Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ für eine Theologie der Kirche. Von Seminarprofessor Dr. Carl Feckes, Königswinter, Grabenstr. 27 1
Vom Wesen des Christentums. Von Prof. Dr. Gottlieb Söhngen, z. Zt. Köln-Deutz, Gotenring 27 12
Der Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin. Von Universitätsprofessor Dr. Martin Grabmann, Eichstätt (Bayern) F 4½ 19
Martin Gerbert, Fürstabt von St. Blasien (1764—1793). Von Universitätsprofessor Dr. Arthur Allgeier, Freiburg i. Br., Kartäuserstr. 41 26

Kleine Beiträge:

Die neue Enzyklika Pius' XII. über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien. Von Prälat Professor Dr. Karl Pieper, Paderborn, Kamp 6 35
Über die christliche Liebe. Von Theoderich Kampmann, Paderborn, Kamp 6 . 37
Zur christl. Überwindung des Leidens. Von Dr. Otto Kuss, Breslau, Domplatz 6 40
Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis. Von Pfarrer Liborius Valpertz, Hagen-Ems i. W., Willdestr. 19 . . . 43
Zwei unveröffentlichte Fuldaer Bußordines des 9. Jahrhunderts. Von Pfarrvikar Bernhard Opfermann, Holungen, Kreis Worbis (Eichsfeld) 47
Ps 44, 14: Omnis gloria filiae regis ab intus. Von Dr. H. Middendorf S. C. J., Stegen bei Freiburg i. Br. 51
Ad regias Agni dapes. Nachgestaltet von H. E. Wetzel 52
Veni Creator Spiritus! Neu übertragen von Hugo Ganter 52

Christliche Kunst, Archäologie

Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolsgestalt. Von Theodor Konrad Kempf (Rom 1942, Verlag: Officium Libri Catholici, Piazza Ponte S. Angelo 28). Nachdem Kunstgeschichte und Archäologie sich reichlich mit der Gestalt Christi als Hirt beschäftigt haben, sucht Verfasser den Inhalt dieser Hirtengestalt theologisch zu ergründen, indem er sie auf die Anschauungen und Symbolgedanken des Lebensbereiches zurückführt, der im Hirten Christus erkannte und darstellen wollte. Er greift eine Deutung Dölgers auf, die im Hirten Christus als Logos dargestellt findet und gelangt auf diesem neuen Wege zu einer von der traditionellen abweichenden und einen tieferen Sinn erschließenden Erklärung der Hirtengestalt, die unbestritten als das beliebteste Motiv der altchristlichen Kunst anzusprechen ist. Schon bald nach 150 n. Chr. finden wir sie als feststehenden, ausgebildeten Typ, der somit noch früher entstanden sein muß. Mit großer Sorgfalt unterzieht Verf., nachdem er vorweg die Hirtengestalt und das Hirtengleichnis in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes geprüft hat, die frühchristliche Überlieferung einer aufschlußreichen Untersuchung, aus der sich ergibt, daß das gesamte frühchristliche Schrifttum beherrscht ist von einer immer klarer hervortretenden Logostheologie. Daß der Hirte der Logos ist, läßt sich schon im hellenistischen Lebensbereich nachweisen und dann mehr und mehr auch im christlichen. Hierauf ist auch die künstlerische Darstellung zurückzuführen. Insbesondere die jugendliche Gestalt, wie sie etwa in dem bekannten „guten Hirten“ des Lateranmuseums gegeben ist, dürfte ihren Grund in der Auffassung des Hirten als Logos haben, da der antike Mensch sich die Gottheit in strahlender Jugendlichkeit vorstellte. Weil der Logos als Lehrer, Erlöser und König geradezu die Christusgestalt der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ist, ist nur die Deutung der Hirtengestalt als Logos zutreffend. Sie nimmt ihren Ausgang nicht, wie bisher stets zur Deutung des „Guten Hirten“ angenommen wurde, von der Lukasparabel vom verlorenen Schaf. Es fragt sich dann aber, was bedeutet das Lamm auf den Schultern des Logos-Hirten? Hier führt nun Verf. den gewiß zunächst frappierenden, aber überzeugenden Nachweis, daß hier eine allegorische Deutung vorliegt, die in dem Lamme die menschliche Natur Christi erblickt. Diese ist das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Nach dieser Deutung verläßt der Logos den Himmel und in ihm die 99 Schafe, d. h. die Chöre der Engel, um nach Annahme der menschlichen Natur das verlorene Schaf, d. h. die Menschheit auf der Erde zu suchen und in die himmlische Herde zurückzuholen. Die Untersuchung der Monumente in einer umfassenderen Arbeit stellt Verf. in Aussicht.

Kirchliche Textilkunst. Jahrgang 1943 (Christophorusverlag Herder K. G., Freiburg). Die vier Nummern des Jahrgangs sind zu einem stärkeren, reich ausgestatteten Heft zusammengefaßt. Die Herausgeberin Ella Broesch behandelt darin die „Textile Kunst vom 10. bis 13. Jahrhundert“. Es folgen Aufsätze über „Die Bildwirkerei“, die „Entwicklung des Webens“, den „Ornat vom goldenen Vlies“ und verschiedene Proben moderner und alter Textilkunst, unter denen besonders die in vorzüglichen Abbildungen wiedergegebenen mittelalterlichen Behänge in Weißstickerei hervorragen.

A. Fuchs.

An Pastor Bonus eingesandte Schriften:

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et **Religionis catholicae. Vol. VII. Anno 1941. 265 p.** Marietti Torino. Lib. it. 25.

Professor Dr. Carolus Th. Schaefer, **S. Clementis Romani epistola ad Corinthios I.** (Hanstein, Bonn 1941. Florilegium Patr. fasc. XLIV.).

Hubert Becher, **Der Deutsche Primas.** Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (340 S. brosch. RM. 9,50. Alsatia-Verlag A. G., Kolmar Elsaß).

Peter Browe S. J., **Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste** (325 S., 70 Lire, Roma 1942. Miscelanea Historiae Pont. vol. VI).

Dr. Paul Bruin, **Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller** (8°, 110 S., Herder, Rom. 1942, kart. RM. 5,—. Zu beziehen durch Herder, Freiburg i. Br.).

Xaver Bürkler S. M. B., **Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission.** Eine geschichtlich-pastorale Untersuchung (Urbaniana, Serie II, N. 4 = Pont. Institutum Missionale Scientificum. Dissertationes selectae, II; gr. 8°, 166 S., Herder, Rom. 1942, RM. 6,—. Zu beziehen durch Herder, Freiburg i. Br.).

P. Sebastian Krebs O. F. M., Lektor und Doktor der Theol., **De probata vitae castimonia in professione religiosa fratrum clericorum requisita.** 3., erweiterte Aufl. (VII, 72 S., Fulda 1942, Verlag Parzeller u. Co., vormals Fuldaer Actiendruckerei in Fulda, RM. 1.20).

Der Ertrag der Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ für eine Theologie der Kirche

Von Seminarprofessor Dr. Carl Feckes

Inmitten eines Kriegsgeschehens, das weltumwälzende Bedeutung hat, hat Pius XII. die katholische Kirche mit einem Lehrschreiben beschenkt, das sich keineswegs mit dem Zeitgeschehen, sondern mit einer rein innerkirchlichen Angelegenheit befaßt. Aber dieses rein religiöse Anliegen ist aus dem Geistesringen der modernsten Zeit herausgeboren und darum von aktueller Bedeutung. Klare und tiefe Ansichten über die Kirche zu vermitteln und heiße Liebe zu ihr zu erwecken, ist das Anliegen des Rundschreibens *Mystici Corporis Christi*.

In Übereinstimmung mit dieser Absicht des Heiligen Vaters soll im folgenden versucht werden, zu erarbeiten, welchen wesenhaften Beitrag die neue Enzyklika für die Lehre von der Kirche liefert und wie sie richtungweisend auf die zukünftige Einstellung der Katholiken und besonders auf die Arbeit der Theologen wirken wird. Mir scheint, dieser Beitrag liege in dreifacher Richtung: 1. bezüglich der Wesensbestimmung der Kirche; 2. hinsichtlich des Verbundenseins Christi mit seiner Kirche bzw. den Gläubigen; 3. in der Herausstellung der Bedeutung des Heiligen Geistes für die Kirche.

I. Die Wesensbestimmung der Kirche

Eine eigentliche Behandlung des Glaubensgeheimnisses „Kirche“ beginnt erst in spätmittelalterlicher Zeit, wahrscheinlich hervorgewachsen aus den Schwierigkeiten des abendländischen Schismas. Vorher begegnen uns weder in den Werken der großen Scholastiker noch gar in denen der Väter systematische Ausführungen über die Kirche. Es gab für die Kirche noch keinen theologischen Ort, vielmehr bildete sie den selbstverständlichen Hintergrund oder den Mutterboden für die Behandlung der sich auswirkenden Erlösung. Man muß deshalb aus diesen Theologen erst eine Unzahl von zerstreut liegenden Einzelstellen zusammentragen, ehe man sich ein Bild ihrer Kirchentheologie machen kann.

Als nun nach den spärlichen spätmittelalterlichen Ansätzen in gegenreformatorischer Zeit eine theologische Behandlung der *ecclesia* eine dringende Notwendigkeit wurde, da verlangte es gerade diese Zeitbedingtheit, daß gegenüber den Reformatoren die äußere, die organisatorische oder hierarchische Seite der Kirche besonders hervorgehoben wurde. Damit ergab sich zwangsläufig eine gewisse Einseitigkeit. Die innere oder göttlich-mystische Seite der Kirche, welche ja die Reformatoren nicht leugneten, wurde zwar nicht vergessen, aber sie stand nicht zur Debatte, wurde deswegen weniger behandelt und geriet mehr und mehr in den Hintergrund. Es ist z. B. sehr aufschlußreich, die Ausführungen des Tridentinischen Katechismus über die Kirche, welche die innere Seite noch stark betonen, mit der Definition Bellarmins zu vergleichen, der als Kontroversist schrieb. Letztere Sicht wurde aber Allgemeingut der nachtridentinischen Theologie.

Es heißt im Römischen Katechismus: „Der allgemeinen Gewohnheit der Heiligen Schrift zufolge wurde dieses Wort (Kirche) nachmals nur zur Bezeichnung der christlichen Gemeinde und der Versammlung der Gläubigen gebraucht: welche nämlich zum Lichte der Wahrheit und zur Erkenntnis Gottes durch den Glauben berufen sind, damit sie, nach Ablegung der Finsternisse der Unwissenheit und der Irrtümer, den wahren und lebendigen Gott in Frömmigkeit und Heiligkeit verehren und ihm von ganzem Herzen dienen; und, um die ganze Sache mit einem Worte zusammenzufassen, die Kirche ist, wie der hl. Augustinus sagt, das über den ganzen Erdkreis verbreitete gläubige Volk“ (P. 1 c. 10 q. 2). In der Quaestio 4 ist dann noch die Rede von den Bezeichnungen: Haus Gottes, Herde der Schafe Christi, Braut Christi, Leib Christi. Erst bei der Behandlung der Einheit der Kirche ist vom Papste die Rede (q. 11). Bellarmin dagegen definierte: „Die Kirche ist die Gemeinschaft aller Gläubigen, die durch das Bekenntnis desselben Glaubens, durch die Teilnahme an denselben Sakramenten vereinigt sind unter der Leitung der angeordneten Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi

auf Erden, des römischen Papstes“ (De eccl. milit. c. 2). Weil diese Darstellung Bellarmins dem Bedürfnisse der Zeit besser entsprach und gegenüber den nebelhaften Aufweichungen des Kirchenbegriffes durch die zahlreichen protestantischen Kirchen und Sekten eine klare Sprache redete, ist sie mit Recht von den nachfolgenden Theologen aufgegriffen worden; man hätte nur die innere Seite der Kirche dabei nicht so stark in den Hintergrund treten lassen dürfen.

Diese gegenreformatorisch-nachtridentinische Sicht hat sich in den Zeiten der Aufklärung und des Liberalismus mit ihrem Kampfe gegen alle Autorität noch verstärkt. Späterhin hat die Definierung der Stellung des Papstes auf dem Vaticanum diese Tendenzen noch verdichtet. Kein Wunder, daß man dann im großen Katechismus liest: „Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft aller rechtgläubigen Christen auf Erden unter einem gemeinsamen Oberhaupte, dem römischen Papste, und den mit ihm vereinigten Bischöfen.“ Von der inneren Seite der Kirche vernimmt man nichts, abgesehen von einer Frage bei der Gemeinschaft der Heiligen. Wie dementsprechend das landläufige Kirchenbild und Kirchenbewußtsein der Gläubigen gefärbt war, ergibt sich daraus von selbst. Man erfaßte die Kirche recht einseitig als Autorität, Organisation, Rechtsinstitut.

Daß aber auch in diesen Zeiten eine innere Schau der Kirche keineswegs ausgestorben war, dafür mögen aus dem letzten Jahrhundert zwei große Theologen Zeugen sein, die sich gerade um das Vatikanische Konzil sehr verdient gemacht haben, einerseits der römische Theologe Kardinal Franzelin und anderseits der Kölner Theologe Scheeben, die beide in großartiger Weise die Idee des *Corpus Christi mysticum* zur Grundlage ihrer Kirchendarstellung gemacht haben. Auch Möhler mit seinen Bemühungen wäre hier anerkennend zu nennen. Aber solche Auffassungen wurden nicht Allgemeingut.

Unvorhergesehenerweise erlebte nun die Zeit nach dem ersten Weltkrieg in ihrem Kirchenbewußtsein einen ungeheuren Umbruch, den Guardini in dem berühmt gewordenen Satze ankündigte: Die Kirche erwacht in den Seelen. Die viel gelästerte und verketzerte, aber auch von vielen Gläubigen als Last empfundene Kirche — als Last empfunden, weil sie ihnen einseitig nur als bindende Autorität und freiheithemmende Organisation erschien — erwachte in eben diesen Seelen zu einem neuen, blühenden Leben. Auf einmal hatte man die innere Seite der Kirche wiederentdeckt. Die Kirche wurde wiederum als ein wahrhaftes Mysterium, als eine übernatürlich-göttliche Größe erlebt und gefeiert. Es war wie ein Aufatmen und Frohwerden in vielen Seelen.

Pius XII. hat auf die innerkirchlichen Gründe dieses Umschwunges in seiner neuesten Enzyklika hingewiesen. Er zählt auf: die Entstehung der liturgischen Bewegung, die Steigerung des Eucharistieempfanges und der Herz-Jesu-Verehrung, die Notwendigkeit, das katholische Leben zu begreifen und kirchlich einzugliedern. Doch sind diese innerkirchlichen Bewegungen zum Teil nur Reflexe der allgemeinen Geisteslage, die damals eine Hinwende zum Ontischen, zum Metaphysischen, zum Irrationalen und zur Gemeinschaft vollzog.

Infolge dieser veränderten Geisteslage ist die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen auf kirchentheologischem Gebiete dadurch gekennzeichnet, daß von allen Seiten mit vielem Fleiße und großer Geistesschärfe an der Herausarbeitung der inneren, göttlichen Seite der Kirche und an den damit zusammenhängenden Fragen gearbeitet wurde. Es war der Paulinische Begriff des mystischen Herrenleibes, um den sich diese Bemühungen konzentrierten. Exegetisch, dogmengeschichtlich und spekulativ wurde hier viel erarbeitet. Man begann ferner den Versuch, zu einer endgültigen Theologie der Kirche zu kommen. Daneben wurden diese Gedanken ins Volk hineingetragen und besonders von der jungen Generation begeistert aufgegriffen. Vielleicht muß man richtiger sagen: die Theologie hinkte hier hinter der Volksbewegung her und suchte deren religiöse Anliegen theologisch zu rechtfertigen und zu vertiefen.

Manche volkstümlichen Vertreter dieser Ideen taten sich nun, wie sich dies bei Umbrüchen immer wieder zeigt, sehr schwer darin, die bisheri-

gen, von ihren Vordern vertretenen Ideen über die Kirche als Autorität, Organisation und Rechtsgemeinde noch zu verstehen. Ja sie begannen sogar hier und da einen regelrechten Kampf, nicht nur gegen eine einseitige Hervorhebung dieser Seite der Kirche, sondern gegen die sichtbare Seite der Kirche selbst und spielten eine sogenannte Liebeskirche gegen eine sogenannte Rechtskirche aus. Sie huldigten einem puren Pneumatismus der Kirchenauffassung. Sie liebäugelten daher mit einer solchen Aufweichung des Kirchenbegriffes, daß sie sich der sogenannten anglikanischen Zweigtheorie, nach der alle äußerlich getrennten Kirchen innerlich als gleichberechtigte Zweige eines Baumes zusammengehören, sehr annäherten. Auch andere Verstiegenheiten traten in Erscheinung, nämlich solche pantheistisch-mystizistisch-quietistischer Art, entwachsen einem falschen Verstehen der zugrunde liegenden Paulinischen Begriffe. Dies alles ein Tribut an die entsprechenden Zeitströmungen der Nachweltkriegszeit.

Bei dieser Sachlage konnte und durfte eine Reaktion nicht ausbleiben. Aber sie beging den Fehler, daß sie sich nicht nur berechtigterweise gegen die genannten Einseitigkeiten und Verstiegenheiten wandte, sondern sich auch gegen die neue, aber eigentlich sehr alte Grundidee von der Kirche als dem mystischen Herrenleibe erklärte. Man hielt es überhaupt für ungehörig, von der gegenreformatorischen Kirchenauffassung, die so vielen Jahrhunderten gute Dienste geleistet hatte, abzuweichen. Oder man weichte die beliebt gewordenen Paulinischen Begriffe so auf, daß sie ihre Kraft verloren; man erklärte sie für lediglich moralisch zu verstehende Bilder.

Neben all dem gingen her die wissenschaftlichen Bemühungen gerade der eigentlich theologisch Arbeitenden. Sie hielten sich von den Einseitigkeiten der beiden sich bekämpfenden Gruppen fern und waren bestrebt, in sachlicher Würdigung beiden Seiten der Kirche als Gottgewolltheiten gerecht zu werden, sie beide voll zu bejahen und nun die schwierige Aufgabe einer befriedigenden Gesamtschau zu unternehmen, um damit zu einer echten Theologie der Kirche zu kommen.

In diese theologisch-religiöse Situation greift die neue Enzyklika Pius' XII. ein. Geschrieben wurde sie aus der Hirtensorge wegen der sich zeigenden falschen Tendenzen und in der Absicht, richtungweisend zu wirken. Welche Richtung weist nun diese Enzyklika den vorher genannten Bestrebungen hinsichtlich des Begriffes, der Auffassung, der Wesensbestimmung der Kirche?

Als erstes sei auf Grund der vorgetragenen historischen Schau folgendes festgestellt: Die Enzyklika gibt keineswegs den rückwärtsschauenden und allem sogenannten Neuen ängstlich aus dem Wege gehenden Geistern recht. Ganz im Gegenteil werden diese ängstlichen, immer noch nur gegenreformatorisch eingestellten Geister mit den Worten zurechtgewiesen: „Von Gott geoffenbarte Geheimnisse können den Menschen nicht verderblich sein, noch dürfen sie, gleich dem verborgenen Schatz im Acker, unfruchtbar bleiben. Sie sind uns vielmehr dazu von Gott geschenkt, damit sie durch ehrfurchtsvolle Betrachtung zum geistlichen Fortschritte beitragen." Pius XII. stellt sich erfreulicherweise ganz auf den Boden des erreichten Fortschrittes und erklärt: „Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als der mystische Leib Christi bezeichnet wird." Diese Wesensbestimmung der Kirche wird geradezu als verpflichtende Offenbarungswahrheit gekennzeichnet, da es heißt: „Dieser Name ergibt sich und erblüht gleichsam aus dem, was in der Heiligen Schrift und in den Schriften der heiligen Väter häufig darüber vorgebracht wird." Die Enzyklika macht mit dieser Feststellung selbst ganz Ernst, da sie im folgenden die Lehre über die Kirche unter den Überschriften: Die Kirche als Leib, als Leib Christi, als mystischer Leib vorträgt.

Damit ist ein zweites gewonnen: die zukünftige Theologie der Kirche ist bestimmt. Der tragende Begriff einer guten Theologie der Kirche wird von nun an sein müssen der Begriff „Leib Christi". Damit

ist der bisher so sehr im Vordergrunde stehende gegenreformatorische Kirchenbegriff als stark zeitbedingt anzusehen, als mehr von der Apologetik als von der Dogmatik her geformt. Wegen seiner starken Zeitbedingtheit darf er nicht mehr so sehr im Vordergrunde stehen, nachdem die Zeiten sich geändert haben. Daß dies der Fall ist, hat Pius XII. anerkannt. Der genannte Kirchenbegriff, der anschaulich, daher praktisch brauchbar, aber nicht tief genug ist, darf demnach in der Lehrunterweisung, in den Katechismen und Predigten nicht mehr als der maßgebende Kirchenbegriff in Erscheinung treten, wenn er auch oft gute Hilfe leisten wird. Es wird die Aufgabe der Seelsorger sein, nunmehr das „Vornehmere, Vorzüglichere und Göttlichere" von der Kirche dem Volke zu künden, d. h. dieses mit dem Begriffe vom mystischen Herrenleibe vertraut zu machen.

Mit dieser Feststellung des Papstes sind darum auch alle Einwürfe gegen eine Wesensbestimmung der Kirche unter Zugrundelegung des Leib-Christi-Gedankens als nicht durchschlagend zu betrachten. Solche Einwürfe nahmen meist den Tatbestand zum Ausgangspunkte, daß der Leib-Christi-Gedanke etwas Bildliches enthält und daher von ihm aus nur analogische oder gar unklare Aussagen möglich sind; dies sei aber für eine Wesensbestimmung unzulässig und man gelange damit über vortheologische Versuche nicht hinaus. Die Enzyklika stellt sich jedoch mit ihrem Handeln kraftvoll auf den Standpunkt, daß man von den Geheimnissen des Christentums überhaupt nicht anders als in Analogien, ja gegebenenfalls in Bildern und Gleichnissen sprechen kann, wie sie dies z. B. bei der Frage nach der Einwohnung des Heiligen Geistes deutlich zu verstehen gibt. Die dabei stehenbleibenden Unbestimmtheiten sind eben solche, die aus einer Religion übernatürlicher Geheimnisse überhaupt nicht wegzudenken sind. Auf jeden Fall darf Klarheit und Bestimmtheit nicht erstrebt werden auf Kosten der Tiefe, Allseitigkeit und Schönheit einer geoffenbarten Wahrheit, wie dies bei manchen Kompendien neuscholastischer Art zu beklagen war.

Von den bleibenden Schwierigkeiten des richtigen Sichausdrückens bietet die Enzyklika selbst ein interessantes Beispiel. An jener Stelle, an der sie bestimmen will, welcher Art Leib der Leib Christi sei, hat sie zwar in negativer Richtung klar alle Versuche abgewiesen, welche in ihm etwas wahrhaft Physisches oder Organisch-Biologisches sehen wollen, ferner auch diejenigen zurückgewiesen, die von einem bloßen moralisch-rechtlichen Verbundensein sprechen möchten. Aber die positive Gegebenheit kann auch sie nicht anders ausdrücken als durch das Wort „mystisch", somit sie lediglich als eine Angelegenheit ganz eigener, eben übernatürlicher Art bezeichnend, für die Bestimmungen unserer irdisch gewonnenen Denkkategorien nicht ausreichen.

Außer dieser erkenntnistheoretischen Weisung werden drittens die zuletzt angeführten Ausführungen der Enzyklika über die Art und Weise des Leibseins der Kirche für die Theologie der Kirche wichtig werden. Denn gerade in diesem Punkte herrschten viele Meinungsverschiedenheiten und Unklarheiten. Die einen wollten in Anlehnung an eine neuartige Soziologie in der Kirche einen eigentlichen und wahrhaftigen Organismus biologischer Art sehen. Sie verstiegen sich dabei teilweise zu Übertragungen völlig unhaltbarer Art, von denen die Enzyklika die eine namentlich rügt, weil dadurch die Eigenständigkeit der menschlichen Person aufgegeben würde und der Christ auf die Stufe des bloßen Gliedseins oder Nur-Mittel-Seins herabsänke. Diese Verstiegenheiten werden preisgegeben werden müssen. Höchstens kann man hier und da in vorsichtiger analoger Übertragung das Bild vom Organismus gebrauchen. Die anderen, die Gegenpartei, welche bei einer bloß gesellschaftlich-moralischen Verknüpfung stehen bleiben wollten, müssen sich vom Papste die Zurechtweisung gefallen lassen, daß sie der Tiefe des Verbundenseins im Leibe Christi nicht gerecht werden. Die Theologie wird innerhalb dieser Grenzen nach genaueren positiven Bestimmungen tasten müssen, da ihr hierfür die Enzyklika keinen Anhalt bietet.

Für alle, die in der jüngsten Problematik um die Kirche gestanden haben, ist die Enzyklika viertens dahin bedeutungsvoll, wie sie das Problem „Liebeskirche und Rechtskirche" oder das Verhältnis der sogenannten

inneren und äußeren Seite der Kirche angreift. Wie gar nicht anders zu erwarten war, verurteilt der Papst alles Liebäugeln mit einer bloß pneumatisch gefaßten Kirche, alles Absehenwollen vom Organisatorisch-Rechtlichen, alles Ausspielen einer sogenannten Liebeskirche gegen eine verächtlich gemachte Rechtskirche auf das energischste. Solche Haltungen waren und bleiben unkatholisch.

Die Enzyklika stellt vielmehr klar heraus, daß beide Seiten an der Kirche von Christus gewollt und daß beide notwendig sind. Dabei greift sie so tief, daß sie in dieser Hinsicht die Kirche mit dem Gottmenschen vergleicht, bei dem ebenfalls Göttliches und Menschliches zu seiner Wesenskonstitution und zu seinem Erlöserwirken zusammentrafen. Sie vertritt dabei den Standpunkt, daß nicht nur kein Widerspruch zwischen beiden Aspekten bestehen kann, sondern daß sie sich ergänzen und gegenseitig vervollkommnen, so wie im Menschen Leib und Seele es tun. Damit unterstützt die Enzyklika kräftig die Bemühungen derjenigen Theologen, die sich aus der Sachnotwendigkeit beider Seiten heraus um eine harmonische, einheitliche Wesensschau der Kirche und um ein Hineinziehen beider Wesensseiten der Kirche in eine Wesensdefinition der Kirche bemüht haben. Diesem Bemühen entsprang der Definitionsversuch, den Verfasser dieses Artikels in seinem Buche: Das Mysterium der Kirche unternahm. Er lautete: Die Kirche ist der mystische Leib Jesu Christi, den der Gottmensch auf Grund seines hohenpriesterlichen Opfers ins Dasein gerufen hat und durch die Kraft des Heiligen Geistes und den Dienst der kirchlichen Ämter immerfort erhält und belebt.

In diesem Zusammenhange muß es auffallen, daß die Enzyklika recht oft auf die organisatorisch-rechtliche Seite der Kirche zu sprechen kommt, insbesondere auf die Stellung des Papstes. Das hat seinen guten Grund darin, daß das neueste Erwachen der Kirche in den Seelen gerade am Organisatorischen Anstoß nahm und dagegen Sturm lief. Unter diesem Gesichtspunkte lese man z. B. folgende Stellen der Enzyklika: Christus Haupt seiner Kirche auf Grund seiner Regierung, ferner: auf Grund der gegenseitigen Notwendigkeit, oder: auf Grund des Einflusses, ferner im zweiten Teile: Die Verbindung der Gläubigen mit Christus auf Grund der rechtlichen und gesellschaftlichen Verbindung. Damit ist allem phantastischen Ausschauhalten nach der sogenannten johanneischen Liebeskirche ein Riegel vorgeschoben. Alle Liebe zum Geheimnisse der Kirche als des mystischen Herrenleibes hat auf dem Boden des Dogmas und der Wirklichkeit zu bleiben. Dazu wird die neueste Enzyklika um so mehr helfen, als sie in so großzügiger Weise den Lieblingsgedanken der modernen Zeit hinsichtlich der Kirche so stark herausgestellt und sogar als deren Wesensbestimmung bestätigt hat: den Paulinischen Gedanken vom Leibe Christi. Zugleich hat aber der Papst das Gute und sachlich Brauchbare aus der gegenreformatorischen Sicht der Kirche in eine neue Theologie von der Kirche hineingenommen.

II. Die Verbindung der Gläubigen mit Christus

Zu dem modernen Lieblingsgedanken hinsichtlich der Kirche, dem Paulinischen Gedanken vom Leibe Christi, trat in der modernen Frömmigkeit noch ein zweiter Gedanke hinzu: der Augustinische Gedanke vom *Christus totus*, d. h. der Gedanke, daß Christus erst in Verein mit seiner Kirche den Gesamtchristus, den Vollchristus darstellt. Diese Hinzunahme war von Bedeutung. Denn bei dem modernen Erwachen des Kirchenbewußtseins war eine der stärksten Triebfedern das Verlangen, mit Christus dem Herrn wieder in eine ganz lebendige Verbindung zu kommen. Darum in moderner Zeit die häufige Betonung: die Kirche oder der Christ sei ein *alter Christus*, ein zweiter Christus, die Kirche sei das *Pleroma* oder die Ergänzung und Erfüllung Christi, so daß beide zusammen erst den Vollchristus bildeten, oder Christus und die Kirche seien *una persona mystica,* so eng miteinander verbunden, daß sie zusammen wie eine einzige Person erschienen. Die Modernität der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* offenbart sich darin, daß sie sich diese Lieblingsausdrücke moderner Religiosität voll zu eigen macht und sie bestätigt. Das ist insofern sehr zu begrüßen, als damit keiner Zurückschrau-

bung und keiner Verengung das Wort geredet ist. Der Papst unterstützt und unterstreicht das Verlangen, mit Christus dem Herrn möglichst innig und persönlich verbunden zu sein.

Dabei übersieht der Heilige Vater aber nicht, bringt es vielmehr klar zum Ausdruck, daß in diesen herrlichen und lebendigen Vorstellungen auch Gefahrenquellen verborgen sind und daß unerleuchtete Geister unter dem Deckmantel unverstandener patristischer und scholastischer Ausdrücke Gedanken zum Vortrag gebracht haben, die weder patristisch noch überhaupt katholisch sind. Sie sind vielmehr dem ungesunden Mystizismus und Quietismus unserer Tage entsprungen. Wie kam es dazu?

Die religiöse Bewegung der Nachkriegszeit hat sich in besonderer Weise dem Christusbilde zugewandt. Christus als der *Kyrios* wurde so recht als der Wesensmittelpunkt des heiligen Glaubens, ja als das Wesen des Christentums selbst erfaßt. Christentum sei kein rationales Wahrheitensystem, sondern in erster Linie Christus, der in die Geschichte eintretende und in sie hinein handelnde Gottessohn; darum sei Offenbarung mehr ein Handeln Gottes als ein Kundmachen von Lehren. Mit diesem Bewußtsein mußte sich naturgemäß der Drang verbinden, mit Christus als der lebendigen Mitte des Christentums in eine möglichst enge, konkrete und lebendige Verbindung zu treten. Nur der kann Christ sein, wenigstens ein Vollchrist, der so eng an Christus heranrückt, daß er gleichsam mit ihm in eins verschmilzt, ja in ihm aufgeht.

Dabei trat gleichzeitig eine Verschiebung im Christusbilde ein, ja sie mußte zwangsläufig eintreten. Denn man kann in die geforderte Verbindung weniger gut mit einem irdischen und erniedrigten Jesus gelangen, eher wohl mit einem verherrlichten und vergöttlichten, einem pneumatisch gewordenen Christus. Diesen fand die erwachende katholische Bibelbewegung beim hl. Paulus und die Altertumswissenschaft im jungen Christentume. Darum wandte sich die Religiosität der Modernen vom bisherigen Jesusbilde, das man mit dem Ausdrucke „der göttliche Heiland" umreißen könnte, ab. Hatten die Vordern ihre schönste Aufgabe darin gesehen, den innersten Gesinnungen des heiligsten Herzens Jesu nachzuspüren und sie in sich abzubilden, so suchte man nun den verherrlichten und pneumatischen Christus. Auch hier offenbart sich der allgemeine Zeitzug vom Subjektiven-Psychologischen zum Ontisch-Mystischen.

Infolgedessen wurde für die Religiosität der Nachweltkriegszeit der schwierige Paulinische Begriff des „In-Christus-Seins" oder des Eingebautseins in die Lebensstände Jesu Christi, namentlich in sein Sterben und Auferstehen maßgebend. In der Mysterientheorie hat diese Bewegung wohl ihren Höhepunkt erstiegen. In der in diesem Sinne aufgefaßten Meßopferfeier fanden diese Tendenzen ihre stärkste Befriedigung. Man fand eine Weiterführung der Paulinischen Gedanken in den patristischen Begriffen vom *Christus totus* und von der *unica persona mystica*. Darum wurden sie so beliebt.

Nun ergibt sich aber aus dem Durchdenken dieser paulinisch-modernen Gedanken, wenn man sie in ihrer ganzen Folgerichtigkeit nimmt, eine nicht geringe Schwierigkeit. Bezieht man nämlich die angezogenen Gedanken nur auf Christus als Gott, dann sind sie verhältnismäßig leicht zu bewältigen; ganz anders aber, wenn sie auf Christus als Menschen bezogen werden, wenn die Menschheit Christi mit ihrer Individualität und Begrenztheit in diesen Aufgabenkreis hineingezogen werden muß. Nun soll aber gerade Christus als der Menschgewordene genommen werden, weshalb man ja auch immer vom Verherrlichten spricht. Wie aber soll man sich das „In-Christus-Sein" = „In-Seiner-Menschheit-Sein" denken, ohne an einer Ubiquität der Menschheit Christi vorbeizukommen? Wie soll Christus als Mensch als in jeder gläubigen Seele gegenwärtig gedacht werden, da dies die Paulinische Denkart doch zu verlangen schien? Die traditionelle Theologie bot nur ein einziges direktes Verbundensein mit Christus als Mensch, nämlich in der heiligen Eucharistie, in der Christi Leib sich mit unserem Leibe verbindet, um die Nahrung unserer Seele sein zu können.

Trotz dieser Schwierigkeit bildete sich in der modernen Zeit in religiös besonders interessiertem Kreise in Anlehnung an das eucharistische Geheimnis die

Theorie von der somatischen Gegenwart Christi in jeder gläubigen Seele oder von einem direkten Verbundensein mit Christi Menschheit in jedem Augenblicke unseres Christseins aus. Indem man den Gedanken ausspann, die somatische Gegenwart Christi sei nicht an die wenigen Augenblicke des eucharistischen Genusses gebunden, sondern bleibe auch nach dem Zergehen der Gestalten, kam man weiterhin zu der genannten direkten und unmittelbaren Gegenwart Christi oder Heilsverbundenheit mit ihm als Menschen in jedem Augenblicke. Was von der Einzelseele galt, galt *a fortiori* von der Gesamtkirche als dem mystischen Herrenleibe. Man berief sich dabei auf den hierin wohl falsch aufgefaßten Cyrill von Alexandrien, und alle Denkschwierigkeiten, für deren Verständnis vielen Kreisen der Nachkriegszeit überhaupt das Organ fehlte, wurden mit den Schlagworten „pneumatisch", „mystisch" usw. leichthin abgetan.

In Verfolgung solcher Gedanken kam es dann, weil diese oft in unklarer und schillernder Weise vorgetragen wurden, zu jenen Übersteigerungen, welche die Enzyklika rügt. Man dehnte z. B. über die hochheilige Menschheit Christi hinweg die eigentliche hypostatische Union auch auf die Christen als Glieder Christi aus und stellte sie damit der Menschheit Christi mehr oder weniger gleich. Oder, etwas anders geschaut, man machte die Verbindung zwischen Christus und den Christen zu einer wahrhaft physischen. Infolgedessen wurden, wie die Enzyklika richtig sagt, den Getauften göttliche Prädikate zuschrieben und umgekehrt Christus mit den Schwachheiten und Bosheiten der sündig werdenden Christen beladen. Letzteres kam gewissen quietistischen Tendenzen der Nachkriegszeit entgegen, die dadurch alle sittliche Verantwortung von sich auf Christus abschieben konnten und sich selbst von einer lebhaften Mitarbeit am eigenen Seelenheile lossprachen. Man schwärmte von einer ontischen Vergöttlichung und drückte sich an dem Ernste des christlich-sittlichen Lebens vorbei. Zugleich konnte sich hier der ungesunde Mystizismus der Zeit in einem mystischen Panchristizismus ausleben.

Wie gar nicht anders zu erwarten war, mußte Papst Pius XII. solchen Bestrebungen in seiner Enzyklika auf das entschiedenste entgegentreten und sie als unkatholisch brandmarken. Das tut diese auch in unmißverständlicher Weise, und jeder, der noch auf katholischem Boden stehen will, wird sich in Zukunft von solchen Bestrebungen und Äußerungen peinlichst fernhalten müssen.

Sehen wir nun im folgenden von allen irrgläubigen Übertreibungen ab, so steht noch für den Theologen die andere Frage offen: Was ist von der somatischen Gegenwart Christi im Christen zu halten? Stehen Christus und Kirche in einer steten somatischen Verbundenheit? Was sagt dazu die neueste Verlautbarung des kirchlichen Lehramtes? Darauf kann die Antwort nur lauten: Darüber schweigt sich diese Enzyklika vollständig aus! Mit keinem einzigen Worte wird diese Theorie erwähnt. Was hat das zu bedeuten?

Das bedeutet zunächst folgendes: Wenn diese Theorie nicht mit den in der Enzyklika genannten Irrtümern wesensnotwendig verknüpft ist, dann kann sie nicht als von der Enzyklika verboten oder gebrandmarkt angesehen werden. Es kann aber vom theologischen Standpunkte aus nicht gut die Behauptung aufgestellt werden, daß eine solche notwendige Verknüpfung bestände. Bei aller vorliegenden Denkschwierigkeit ist dennoch vorstellbar, daß jene Theorie in einer so vorsichtigen und geschickten Art vorgetragen wird, daß sie nicht unbedingt jene Irrtümer erzeugen muß. Dem entspricht das Verhalten der Enzyklika. Denn wenn sie schon wesensnotwendige Folgerungen verurteilt, dann hätte sie erst recht die unumgängliche Grundlage verurteilen oder als die Quelle aller Irrtümer und verkehrten Tendenzen mit Namen nennen müssen. Infolgedessen kann die Schlußantwort nur lauten: Sie überläßt eine vielleicht mögliche gediegene Vertretung der somatischen Theorie dem Ermessen des Theologen. Darauf weisen folgende Worte der Enzyklika hin: „Wir wissen sehr gut, daß das Verständnis und die Erklärung dieser geheimnisvollen Lehre über unsere Verbindung mit dem göttlichen

Heiland . . . durch mannigfache Schleier gehindert wird und infolge der Schwäche des forschenden Menschengeistes in ein gewisses Dunkel gehüllt ist. Aber wir wissen auch, daß aus dem rechten und eifrigen Studium dieses Gegenstandes und aus dem Widerstreit und der Erörterung der verschiedenen Meinungen und Ansichten, sofern solches Forschen sich lenken läßt von der Liebe zur Wahrheit und von dem schuldigen Gehorsam gegen die Kirche, reiche und kostbare Erkenntnisse ersprießen, durch die auch in diesen heiligen Wissensgebieten ein wirklicher Fortschritt erzielt wird. Deshalb machen wir denen keinen Vorwurf, die verschiedene Wege und Weisen aufsuchen, um dem erhabenen Geheimnisse unserer wundervollen Verbindung mit Christus näherzukommen und es nach Kräften aufzuhellen."

Wollten wir jedoch mit dieser Feststellung unser Urteil über das Verhalten der Enzyklika zur somatischen Theorie abschließen, dann könnte uns wohl der Vorwurf nicht erspart bleiben, ein allzu günstiges Urteil erzwungen zu haben. Denn wir müssen nun noch den wichtigen Umstand ins Auge fassen, daß die Enzyklika in ihren *ex professo* gegebenen Darlegungen über unser Verbundensein mit Christus der unmittelbaren somatischen Verbindung gar keine Erwähnung tut, *sie vielmehr geflissentlich übergeht, ja sie beiseiteschieben möchte*. Es wäre keine korrekte Haltung, wenn wir diesen schwerwiegenden Umstand mit einem bloßen Achselzucken quittieren wollten.

Wir müssen vielmehr folgendes feststellen: Da, wo die Enzyklika *ex professo* in längeren Abhandlungen über diese für die moderne Religiosität so wichtige Frage spricht, nennt sie als Einheitsgrundlagen unserer Verbundenheit mit Christus oder als Verknüpfungspunkte zwischen uns und Christus diese: 1. die gesellschaftlichen Verbindungen aus dem einheitlichen Streben zum gleichen Ziele, was alles in Christus seinen Ursprung hat, wobei auf den Heiligen Geist als die Quelle alles übernatürlichen Könnens besonders hingewiesen wird; 2. die Verbindung mittels der göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und besonders der Liebe mit Gott bzw. mit Christus; 3. Christi umfassende Erlösererkenntnis und -liebe, durch die Christus uns in seinem Geiste von Beginn an umfängt und wir in ihm sind; 4. die Geistmitteilung, insofern Christus als himmlischer Christus durch seinen Geist an uns wirkt, so daß alle Wirkungen des Heiligen Geistes auch Christus zugeschrieben werden müssen; in der Geistspendung wird es wahr, daß Christus in der Kirche seine Erfüllung und Ergänzung findet. Man kann bei diesen Darstellungen geradezu mit Händen greifen, *wo hier die somatische Gegenwart und Wirksamkeit Christi hätte genannt werden müssen, wenn ihrer der Papst überhaupt hätte Erwähnung tun* oder gar ihr ein anerkennendes Wort hätte schenken *wollen*. Nichts von dem geschieht, und das ist auffallend.

Noch auffallender ist ein zweites: *Da, wo der pneumatische Christus in seinem menschlichen Wirken an uns hätte erscheinen müssen, wird jedesmal mit einer unverkennbaren Betonung der Heilige Geist genannt*. Was die Vertreter der genannten Theorie dem pneumatischen Christus als solchem, namentlich nach seiner heiligen Menschheit hin, zuschreiben, das überantwortet die Enzyklika dem Wirken des Heiligen Geistes. Christus als ein direkt Wirkender, besonders als ein Pneuma gewordener und als Pneuma wirkender Mensch erscheint überhaupt nicht, sondern an seiner Stelle stets der Heilige Geist. Das ist offenbar nicht ohne Absicht.

Aus diesem Tatbestand müssen wir folgende theologische Folgerung ziehen: *Die somatische Theorie, wenn auch nicht direkt vom Papste verworfen, entspricht nicht der Denkrichtung und den Wünschen des kirchlichen Lehramtes*. Es erscheint ratsamer, sich von ihr fernzuhalten als ihr zu huldigen. Dieses Verhalten der päpstlichen Enzyklika wird nicht ohne großen Einfluß auf die Behandlung der Frage nach der Gegenwart Christi in der Kirche und seinem Wirken auf die Kirche werden. Dieser Einfluß wird sich in einer stärkeren Betonung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes offenbaren. Damit kämen wir auf den dritten theologischen Ertrag der Enzyklika.

III. Die Bedeutung des Heiligen Geistes für eine Theologie der Kirche

Jedem Leser der neuen Enzyklika muß es auffallen, daß auf die Rolle des Heiligen Geistes im Sein und Wirken der Kirche immer wieder und mit allem Nachdruck Gewicht gelegt wird. Man kann geradezu sagen: wo es überhaupt angängig war, den Heiligen Geist zu nennen, da geschieht es, manchmal da, wo man es gar nicht erwarten sollte.

Hierin begegnen sich wahrscheinlich zwei Tendenzen. Eine wurde soeben erwähnt und ist die: Der himmlische Christus soll nicht als direkt in seiner Kirche gegenwärtig oder wirkend erscheinen, sondern nur als indirekt wirkend durch seinen Geist, den er der Kirche mitgeteilt hat. Die zweite Tendenz dürfte zeitgenössischer Art sein: Das Wirken des Heiligen Geistes in den Seelen der Gerechtfertigten ist ein Lieblingsthema moderner Religiosität. Für den sogenannten unbekannten Gott besteht in der Nachweltkriegszeit ein lebhaftes Interesse; gar viel ist in dieser Zeit über ihn geschrieben worden. Dieses neuzeitige Interesse greift die Enzyklika auf und billigt es insofern, als auch sie stets auf den Heiligen Geist und sein Wirken aufmerksam macht. Mir scheint, daß jedoch nicht darin, sondern in der zuerst genannten Richtung der wichtigere theologische Ertrag der Enzyklika in diesem Punkte zu suchen ist.

Heben wir einiges aus der Heiligen-Geist-Lehre der Enzyklika heraus. Schon die Lehre vom Heraustreten der Kirche aus der Seitenwunde des sterbenden Erlösers wird damit begründet, daß Christus durch sein Blut der Kirche die Fülle des Heiligen Geistes mitgeteilt hat, durch den die Kirche ein geeignetes Werkzeug in der Hand des Erlösers wurde und durch den als Quelle aller göttlichen Gaben die Organe und Ämter der Kirche ihre Gewalt besitzen.

Freilich wird bei der Darstellung Christi als des Hauptes der Kirche des Heiligen Geistes keine Erwähnung getan. Hier steht eben Christi Sein und Handeln im Vordergrunde. Es bleibt dabei aber offen, durch welches Arbeitsprinzip der seiner Kirche ferne Christus auf diese einwirkt, ob dies in direkter oder indirekter Weise geschieht. Diese Lücke wird nun in dem Abschnitte: Christus der Erhalter seines Leibes ausgefüllt. Denn hier erscheint als das Arbeitsprinzip des himmlischen Christus einmal die Kirche in ihren vielfältigen Organen, besonders in ihren Gewalten und Ämtern, anderseits der Heilige Geist. Es heißt nämlich: „denn zufolge der rechtlichen Sendung, womit der göttliche Erlöser die Apostel in die Welt sandte, ist Er es, der durch die Kirche tauft, lehrt und regiert, löst und bindet, darbringt und opfert". Sodann heißt es später: „Wenn wir nun aufmerksam dieses göttliche von Christus gegebene Lebens- und Kraftprinzip in sich selbst betrachten, insofern es die Quelle einer jeden geschaffenen Gabe und Gnade bildet, werden wir leicht verstehen, daß es nichts anderes ist als der Tröster Geist, der in besonderer Weise der Geist Christi und der Geist des Sohnes genannt wird."

Diesem Heiligen Geiste wird noch insbesondere die Aufgabe zugeschrieben, „alle Teile des Leibes untereinander sowie mit ihrem erhabenen Haupte zu verbinden, da er ja ganz im Haupte ist, ganz im Leibe, ganz in den einzelnen Gliedern. Diesen letzteren aber teilt er seine Gegenwart und seinen Beistand in verschiedenem Grade mit, je nach ihren verschiedenen Aufgaben und Ämtern und je nach dem höheren oder geringeren Maße ihrer geistlichen Gesundheit. Er ist es, der infolge seines himmlischen Odems in allen Teilen des Leibes als das Prinzip jeder wirklich zum Heile ersprießlichen Lebensbetätigung angesehen werden muß." Dann heißt es mit Berufung auf Leo XIII., daß gerade ob dieser Gegenwart und Wirksamkeit der Heilige Geist als die Seele der Kirche bezeichnet werden kann.

Wiederum wird es in der Enzyklika dem Heiligen Geiste zugeschrieben, daß die Kirche mehr ist als ein bloß moralisch gemeinter Leib, eine bloß moralisch aneinander gebundene Gemeinschaft. „Was die Kirche über jedwede natürliche Ordnung weit hinaushebt, ist der Geist unseres Erlösers, der als Quelle aller

Gnaden, Gaben und Charismen fortwährend und zuinnerst die Kirche erfüllt und in ihr wirkt."

Auch in der schwierigen Frage der Verbindung Christi mit den Gläubigen wird dem Heiligen Geiste die wichtigste Rolle zugeschrieben. Es heißt: „Nach unsern Ausführungen lebt Christus in uns durch seinen Geist, den Er uns mitteilt und durch den Er so in uns tätig ist, daß alle übernatürlichen Wirkungen des Heiligen Geistes in den Seelen auch Christus zugeschrieben werden müssen." Man beachte, wie hier nicht etwa gesagt wird: alle Tätigkeiten Christi des Hauptes und Erhalters könnten auch dem Heiligen Geiste zugeschrieben werden, sondern umgekehrt: der Heilige Geist ist das Tätigkeitsprinzip, und seine Tätigkeiten können auch Christus dem Haupte zugeschrieben werden, weil es sein Geist ist, der von ihm ausgeht und den er gesandt hat. Die bedeutende Rolle des Heiligen Geistes beim Aneinanderknüpfen von Christus und Kirche läßt die Enzyklika auch bei der Besprechung des Paulinischen Ausdruckes: *Pleroma Christi* erkennen. „Dieselbe Mitteilung des Geistes Christi hat auch zur Folge, daß die Kirche gleichsam die Fülle und Ergänzung des Erlösers ist und Christus in jeder Beziehung in der Kirche gleichsam Erfüllung findet. Mit diesem Worte haben wir den tiefsten Grund bezeichnet, warum nach der Ansicht des hl. Augustin das mystische Haupt, welches Christus ist, und die Kirche, die hier auf Erden wie ein zweiter Christus seine Stelle vertritt, den einen neuen Menschen darstellen, durch den bei der unaufhörlichen Fortsetzung des Heilswerkes am Kreuze Himmel und Erde verbunden werden: Wir meinen Christus als Haupt und Leib, den ganzen Christus."

Damit sind sehr wichtige Anregungen für eine zukünftige Theologie der Kirche gegeben. In ihr wird dementsprechend als das Arbeitsprinzip des himmlischen Christus der Heilige Geist erscheinen müssen. Es entspricht demnach der Tendenz der päpstlichen Unterweisung, wenn — abgesehen von der heiligen Eucharistie — Christus als der verherrlichte Mensch von seiner Kirche räumlich getrennt gedacht wird, wenn er auch nicht im allgemeinen als direkt und unmittelbar auf seine Kirche einwirkend oder in sie eingreifend vorgestellt wird, wenn vielmehr jede Verbindung von Christus und Kirche bzw. Gläubigen der Vermittlung des Heiligen Geistes zugeschrieben wird, welcher als der unmittelbar Tätige und mit den Christen Verbundene anzusehen sein wird. Die enge Verbindung von Christus und Heiligem Geiste verhütet es, deswegen die Verbindung Christus - Kirche als weniger eng und weniger intim zu betrachten, wie ja auch die Enzyklika die Schönheit, Tiefe und Intimität des Bandes zwischen Christus und der Kirche in keiner Weise vermissen läßt.

Ohne Zweifel bietet es bei der Gottheit des Heiligen Geistes viel weniger Denkschwierigkeiten, an sein Gegenwärtigsein in der ganzen Kirche und an sein Wirken in jeder gläubigen Seele zu glauben als an eine somatische Wirksamkeit des verherrlichten Christus. Außerdem: letztere wird nirgendwo von unserem heiligen Glauben erfordert, abgesehen von der heiligen Eucharistie, ersteres aber ist ein Glaubenssatz, der auch von der anderen Theorie nicht umgangen werden könnte. Doch ist auch die Lehre von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche nicht ohne Dunkel und Schwierigkeiten. Auch die Enzyklika vergißt nicht, es zu vermerken. Es geschieht in dem gleichen Texte, der im vorhergehenden Abschnitte für die Verbindung der Gläubigen mit Christus zitiert wurde; denn jener Abschnitt beschäftigt sich vornehmlich mit der Einwohnung des Heiligen Geistes. Darum gilt auch für diese Lehre und für sie insbesondere, daß der Heilige Vater die verschiedenen Ansichten und Meinungen über das Einwohnen und Wirken des Heiligen Geistes bestehen lassen will, sie als Fortschritte begrüßt und sie anerkennt, wenn sie nur zwei Grenzpfähle beachten, nämlich: „jede Art von mystischer Vereinigung abzulehnen, wodurch die Gläubigen irgendwie die Grenzen des Geschöpfes überschreiten und so verwegen in den Bereich des Göttlichen einzudringen versuchen, daß sie sich auch nur eine einzige Eigenschaft der ewigen Gottheit gleichsam selbst beilegen. Außerdem sollen alle ohne Schwan-

ken daran festhalten, daß in diesen Dingen alles, was Gott als letzte Wirkursache betrifft, der ganzen heiligsten Dreifaltigkeit zugeschrieben werden muß."

Es kommt dem Papste beim Aufstellen dieser Grenzpfähle in erster Linie darauf an, pantheisierende Bestrebungen fernzuhalten. Daß dies notwendig war, lehrt ein Blick in unklare Äußerungen moderner Religiosität. Besonders neigt ja seit alters her die deutsche Frömmigkeit zum Pantheismus bzw. zu einem die Grenzen des Geschöpflichen übersteigenden Mystizismus.

Anderseits war es auch gut, nach einer andern Seite einen Grenzpfahl aufzurichten. Denn wie schon gesagt wurde, hatte die moderne Frömmigkeit ein betontes Interesse am Wirken des Heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten entfaltet. Dabei stand die Pneumatheologie des hl. Paulus und der griechischen Väter Pate. Im Zusammenhange damit gewann in dieser Zeit eine seit Jahrhunderten in der katholischen Theologie festverwurzelte Sondermeinung viel an Boden. Nach ihr ist die Einwohnung des Heiligen Geistes nicht lediglich als eine Appropriation der dritten göttlichen Person, sondern als ein eigentliches Proprium anzusehen. Man kann aber nicht behaupten, daß die zahllosen religiösen Schriftsteller der Nachkriegszeit sich dabei stets jener vorsichtigen Darstellungsweise bedient hätten, welche die echt theologischen Vertreter dieser Meinung stets gekennzeichnet hat und noch kennzeichnet. Dazu kam, daß in gleicher Zeit die griechische Sprech- und Sehweise vom Geheimnisse der heiligsten Dreifaltigkeit viele Anhänger gewann, und diese tut sich bekanntlich schwerer als die lateinische damit, die Einheit der Trinität zu wahren. So kam es, daß in manchen Darstellungen die Einheit der Trinität im allgemeinen und besonders in ihrem Wirken nach außen in Aufweichung geriet. Dem will die Enzyklika mit dieser Warnung steuern; das ist sehr heilsam. Dabei liegt es ihr natürlich ganz fern, an die genannte Sondermeinung zu rühren. Denn diese entspräche ja viel eher der in der Enzyklika unverkennbar vollzogenen starken Herausstellung des Heiligen Geistes. Um so weniger wäre so etwas anzunehmen, als diese Meinung gerade von anerkannten römischen Theologen vertreten wurde und wird.

Auf jeden Fall wird die zukünftige Theologie der Kirche stark, stärker, als es manchmal in letzter Zeit in den Erörterungen über die Kirche geschehen ist, das Wirken des Heiligen Geistes in das Mysterium der heiligen Kirche hereinzuziehen haben.

Vergegenwärtigen wir uns zum Abschluß nochmals zusammenfassend den Ertrag der neuesten Enzyklika für eine Theologie der Kirche. Es dreht sich zunächst um die Wesensbestimmung der Kirche. In bezug auf sie hat der Heilige Vater den Begriff vom mystischen Leibe Christi als vorzüglich und wesenswichtig herausgestellt. Dabei lehnt er jede rein physische oder streng biologisch-organische Auffassung dieser Leibidee ab, um aber gleichzeitig die kirchliche Gemeinschaft über jede bloß moralisch gedachte Einigung weit hinauszuheben. Es handelt sich zweitens um eine Erläuterung der geheimnisvollen und engen Verbindung Christi mit seiner Kirche bzw. den Gläubigen. Hier wird die sogenannte somatische Theorie stärkstens beiseitegeschoben und die Vermittlung des Heiligen Geistes ebenso stärkstens in den Vordergrund gerückt. Es betrifft schließlich die Herausstellung des Heiligen Geistes im Sein und Wirken der Kirche. Wie zeitwichtig dieser dreifache Ertrag für eine Theologie der Kirche und darüber hinaus für die Gestaltung der kommenden Frömmigkeit ist, trat in den Ausführungen wohl genügend heraus. Hoffentlich werden diese Anregungen der Enzyklika nicht übersehen oder müssen sie zu lange auf Verwirklichung warten. Möchten sowohl die richtungweisenden Lehren als auch die eingestreuten Warnungen von den religiösen Schriftstellern und den Predigern ernst beachtet werden!

Vom Wesen des Christentums

Von Prof. Dr. Gottlieb Söhngen

Wesen und Dasein einer Sache zu scheiden, entspricht einem Zuge menschlichen Erkennens. Stellen wir die Frage nach dem Wesen einer Sache, so neigt unser Geist dazu, die Frage nach dem Dasein abzutrennen und erst hinterher zu erörtern. Dies Verfahren hat seine mehr oder weniger guten Gründe, aber auch seine sehr bedenklichen Seiten. Es ist ein guter Grund, wenn darauf hingewiesen wird, daß wir nach dem Dasein einer Sache erst dann sinnvoll fragen können, wenn wir wenigstens einen allgemeinen Begriff vom Wesen der Sache haben. Es ist ein weniger guter, sogar bereits bedenklicher Grund, daß es im allgemeinen leichter ist, die Frage nach dem Wesen einer Sache zu beantworten als die Frage nach dem Dasein der Sache, sofern, wie an diesem Orte, eine wissenschaftliche Antwort gemeint ist. Mit dem letzten Satze haben wir die gefährliche Versuchung der phänomenologischen Methode gekennzeichnet, jener Blickweise, die sich auf das reine Wesen einer Sache einstellt und dabei ihr Dasein einklammert. Auch in der christlichen Theologie ist Wesensbeschreibung ein leichteres Geschäft als Daseinsfeststellung. Das Wesen des Christentums in einer Art phänomenologischer Schau aufzuzeigen, hat seine Berechtigung und mag eine beachtliche Leistung darstellen. Aber es ist die entschieden leichtere Hälfte der hier zu schaffenden Arbeit. Und das Gefährliche ist gerade das Reizvolle, das zweifellos die Vertiefung in das Wesen einer Sache begleitet, während die historisch-kritischen Fragen, also jene Fragen, die auf das Dasein der Sache, auf die geschichtliche Tatsächlichkeit und Bestimmtheit einer christlichen Wesenheit zielen, uns inmitten von viel Unkraut, Dornen und Gestrüpp arbeiten und so im Schweiße unseres Angesichtes das Brot der Erkenntnis essen machen. Nichtsdestoweniger wäre es unangebracht, über den Einsatz der phänomenologischen Methode, wie er in den Zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts unausgesprochen und ausgesprochen in der christlichen Theologie aufgekommen ist, gering zu denken. Auch in einer Wesensanalyse kann durchaus ernste und in ihrer Art sehr kritische Arbeit stecken. Döllinger hat treffend von den zwei wissenschaftlichen Augen des Theologen gesprochen, von dem philosophischen und dem historischen Auge; als Warnung vor Einseitigkeit, vor einer einäugigen Theologie muß jener Ausspruch an beide Seiten gerichtet sein. In der Tat, gerade der Wesensanalyse, wie sie an christlichen Sachverhalten von Karl Adam und Romano Guardini nicht ohne den Einfluß der damals herrschenden Phänomenologie besorgt wurde, verdanken wir eine durchaus kritische, nämlich sich selbst begrenzende Einsicht: Das Wesen des Christentums ist Christus (so Guardini) oder, was auf dasselbe hinausgeht, Christus in seiner Kirche (so Adam). Das bedeutet: Zum Wesen des Christentums gehört unabtrennbar seine historische Existenz, seine geschichtliche Daseinsbestimmtheit in Christus und in der Kirche Christi. Und methodisch folgt daraus: Die Phänomenologie als reine Wesensphänomenologie hat sich in ihrer Anwendung auf christliche Sachverhalte, z. B. Wesen der Offenbarung, des Mysteriums, der Überlieferung, der Kirche, der Lehrentwicklung, selbst aufzuheben. Nach dem reinen oder idealen Wesen des Christentums fragen, also unter Absehung von seiner historischen Existenzweise, heißt die Wahrheitsfrage umgehen. Denn die Wahrheit des Christentums ist nicht die Wahrheit einer Idee, sondern die Wahrheit einer Tatsache. Oder vielmehr: die Wahrheit der Ideen ruht im Christentum auf der Wahrheit der Tatsachen auf.

Niemals ist die Frage nach dem „Wesen" des Christentums so bis zum Äußersten getrieben worden wie in der Aufklärung. Noch mehr: die Frage nach dem Wesen des Christentums gibt es in ihrer neuzeitlichen Eigentümlichkeit erst seit und aus der Aufklärung. Und wir sind uns nicht immer bewußt, daß wir eine der Aufklärung eigentümliche Frage aufgreifen, wenn wir das Wesen des Christentums oder das Wesen des Katholizismus zu erfassen trachten, auch wenn wir jene Frage aus der Aufklärung nicht aus dem Geiste der Aufklärung beantworten. Es lohnt sich, die neuzeitliche Frage nach dem Wesen des Christentums etwas näher in ihrer geistesgeschichtlichen Bestimmtheit zu verdeutlichen.

Geistesgeschichtlich und vor allem religionsphilosophisch verstehen wir die Aufklärung erst dann ganz, wenn wir sie aus ihrem neuzeitlichen Zusammenhang mit Renaissance, Reformation und Barockzeit deuten. Und all diese geistigen Bewegungen, Renaissance, Reformation, Barockzeit und Aufklärung, erfassen wir nicht eher in ihrer Tiefe, als bis wir in ihnen die fortschreitende große Auseinandersetzung des neuzeitlichen Geistes mit dem Christentum wahrnehmen, und zwar mit dem Christentum als geschichtlicher Gestalt und Macht. Das Christentum war von seinen ersten Anfängen an nicht nur Idee gewesen und geblieben wie eine antike Philosophie und Philosophenschule, sondern es war, zumal im Abendlande und vor allem im Mittelalter, zu einer bestimmten geschichtlichen Gestalt und zur geschichtlichen Großmacht geworden, nämlich in der Kirche und im *Corpus christianum*, das heißt im christlichen Gesellschaftskörper. Geschichtliche Macht wird aber, je länger, desto mehr nicht nur als Segen, sondern auch als Last empfunden. Renaissance, Reformation und Aufklärung wollen je auf ihre Weise den Menschen von der Last befreien, die sich in der Geschichte der abendländischen Kirche und Gesellschaft mehr und mehr aufgetürmt hat. Es gibt in der Welt- und Geistesgeschichte das Phänomen, das geschichtliche Entlastung des Menschen genannt werden mag. Von langer Hand in der Stille vorbereitet, vollzieht sie sich von Zeit zu Zeit nicht ohne Sturm und Drang. Will sich aber der Mensch von Geschichte, von einer geschichtlichen Gestalt und Macht loslösen, dann muß er gleichsam v o r die Geschichte greifen auf das, was aller Geschichte vor- und zugrundeliegt, und das ist der Mensch selber.

So entdeckt die Renaissance wieder den Menschen im Menschen, sozusagen das P e r s o n wesen Mensch im G e s c h i c h t s wesen Mensch, und zwar indem sie vor die c h r i s t l i c h e Menschheit greift und zurückgreift auf den vorchristlichen Menschen der Antike. In der neuerlebten Antike kommt es zu einem neuen Verständnis des Menschen oder vielmehr des Menschlichen, und aus dem neuen Lebensgefühl kommt es zu einer künstlerischen Wiedergeburt der Antike. Wenn nun dennoch Renaissance und kirchliches Christentum sich im Gleichgewicht halten, so hat dies darin seinen inneren Grund, daß eine r e l i g i ö s e Macht nur von einer r e l i g i ö s e n Bewegung erschüttert werden kann. Das war die Renaissance gerade nicht, wohl aber die Reformation.

Die deutsche Reformation, in Luther der geradezu bäuerische Gegenspieler wider die weltliche und vornehm-künstlerische Renaissance, hat doch mit der Renaissance gemeinsam, daß auch sie v o r die Geschichte zurückgreift auf ein Ursprüngliches. V o r der Geschichte oder wenigstens am Urbeginn der Geschichte jener Kirche, die Luther mehr und mehr als antichristliche Macht und Last empfindet, liegt das Wort Gottes, „das lautere, unverfälschte Evangelium". Und auch die Reformation entdeckt wieder den verlorengegangenen Menschen, freilich den christlichen Menschen oder, mit Luther zu reden, den „Christenmenschen", die „Freiheit eines Christenmenschen". Und indem Luther ü b e r die Kirche, das heißt freilich über deren geschichtliche Gestalt oder seines Erachtens Mißgestalt in der Papstkirche, z u r ü c k g r e i f t auf ein evangelisches Christentum, schafft er, allerdings gegen seine Absicht, tatsächlich jene folgenschwere Situation, in der man nun lernt, zwischen Christentum und Kirche zu unterscheiden und schließlich auch zu scheiden. Luther selbst strebte solche Scheidung zu vermeiden; und bangen Herzens hat er, der Feind der Dialektik, die Dialektik zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche oder — in der Sprache des späteren Deutschen Idealismus — zwischen Kirche als Idee und Kirche als geschichtlicher Erscheinung in Kauf nehmen müssen aus der reformatorischen Situation. Das zurückhaltende Schwanken des Reformators in Sachen des Kirchenbegriffs zeigt den schweren Ernst und kundigen Blick, mit dem der Mann, der so tief im deutschen Wesen gründet, sozusagen das Abenteuer des Geistes wittert, das der aufbrechende Gegensatz von Idee und Existenz gerade für seine „lieben Deutschen" mit ihrem Hang zur Idee mit sich führen wird. Der Deutsche Idealismus, seine Religionsphilosophie wird sich, wie wir noch sehen werden, auf diese Abenteuerfahrt begeben.

Die beiden Kirchen oder Bekenntnisse der Reformation werden in der Folge-

zeit auch ihrerseits mehr und mehr geschichtliche Mächte und nehmen dabei nicht weniges von der geschichtlichen Last der Vorzeit, des Mittelalters, wieder in sich auf — man denke nur an die protestantische Scholastik. Die alte Kirche aber weiß sich, vor allem im tridentinischen Gegenstoß, als geschichtliche Macht neu zu behaupten. So ist es zu begreifen, daß die Barockzeit eine hohe, majestätische Zeit erstarkender oder wiedererstarkter geschichtlicher Mächte wird, in Kirche und Gesellschaft. Dabei bricht das in der Renaissance und auch in der Reformation erwachte neuzeitliche Persönlichkeitsbewußtsein keineswegs ab; es kommt sogar im Barock zu einer leidenschaftlich-rauschhaften Vergöttlichung menschlicher Schöpferkraft und in der alten Kirche zu einer von religiösem Schwung beseelten Verhimmlischung irdischen Daseins, wie dies letzte jene römischen und süddeutschen Barockkirchen ausdrücken, in denen *ecclesia militans* und *palatium coelorum* einander überschneiden zu einer Raumgestaltung, durchrauscht von den Festklängen und Tanzrhythmen des Lichtes und vom schwebenden Schritt und der bewegten Gebärde einer himmlischen Hofgesellschaft aus Glaubensstreitern, Tugendschönen und Engelspagen. In den beiden Kirchen der Reformation erklingt auch jetzt noch aus deren Geiste ernst und innerlich das *Moderato e Maëstoso* einer Gottesmacht, die der gläubigen Gemeinde im richtenden und vergebenden Wort Gottes begegnet. Jene Vergöttlichung und Verhimmlischung besagt aber im Barockgeist nicht eine Menschenwürde, die der Mensch in sich selbst trägt, sondern sie bedeutet die Würde und Majestät, die dem Menschen als Träger geschichtlicher Mächte zukommt. Die Majestät des Göttlichen umstrahlt wie eine Sonne die Großen dieser Erde, und der Abglanz ihrer Selbstherrlichkeit bescheint diejenigen, die sich aus königlicher oder fürstlicher Gnade darin sonnen dürfen. Und die Barockkirche sonnt sich in der majestätischen Pracht des himmlischen, aber auch des irdischen Hofes, und der Barockstaat läßt sich den Hofdienst der Kirche gefallen.

Aufs neue türmte sich so die Last des Geschichtlichen riesengroß empor, besonders in Frankreich in geradezu zermalmender Wucht; und das Phänomen der geschichtlichen Entlastung und des „vorgeschichtlichen" Rückgriffs wurde wieder fällig. Und diesmal kommt es zu einem radikalen Entlastungsversuch und radikalen Rückgriff. Griffen Renaissance und Reformation auf ein Ursprüngliches in der Geschichte zurück, so greift nun die Aufklärung auf ein schlechthin Ursprüngliches zurück, auf den Menschen selbst, und zwar nicht mehr auf den Menschen in einer, wenn auch noch so ursprünglichen geschichtlichen Situation, sondern auf den Menschen in seiner reinpersönlichen Situation als Vernunftwesen. Und es hebt an „der Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte", als den Windelband den eigentlichen Sinn der Aufklärung gedeutet hat. In diesem Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte stellt nun die Aufklärung auch die Frage nach dem Wesen des Christentums — eine so harmlos erscheinende, aber höchst verfängliche Frage. Und der Deutsche Idealismus der Aufklärungszeit versteht die Frage nach dem Wesen des Christentums folgerichtig als die Frage nach seiner reinen Idee, wie diese also befreit von ihrer geschichtlichen Existenz und Belastung gedacht wird. Denn die Idee gilt hier als das Notwendige und Allgemeingültige, die geschichtliche Tatsächlichkeit dagegen als das Zufällige und Zeitbedingte. Der vernünftlerische Gegensatz der notwendigen Vernunftwahrheiten und der zufälligen Tatsachenwahrheiten, der *vérités de raison* und der *vérités de fait*, wird auch und gerade religionsphilosophisch geltend gemacht. Im Religionsstreit mit Goeze spielt denn auch Lessing gegen eine Theologie des Bibelbuchstabens den Trumpf auf: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." Das geschichtslose Wesen des Christentums ist auch dessen kirchenloses und damit auch undogmatisches und so auch überkonfessionelles Wesen. Was bleibt also der geschichtslosen Aufklärung übrig als Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums? Das ideelle Wesen des Christentums ist sein sittlicher Vernunftgehalt oder, was dasselbe besagt, sein rein- und allgemeinmenschlicher Ideengehalt. In geschichtlicher Bestimmtheit gesehen: Das Wesen des Christentums, wie es der Deutsche Idealismus der Aufklärungszeit erfragt und entdeckt, ist der

sittliche Vernunftglaube oder die „reine Menschlichkeit" ebendesselben Deutschen Idealismus. Die Grundgedanken dieses sittlichen Vernunftglaubens oder dieser Religion der reinen Menschlichkeit hat Goethe in seinem Gedicht „Das Göttliche" von 1783 unübertroffen eindrucksvoll zusammengefaßt:

1. Des Menschen Kern ist sein sittliches Wesen. Strophe 1.
2. Das Göttliche offenbart sich im sittlichen Wesen und Tun des Edelmenschen. Strophe 2.
3. Anders als das Sittengesetz, das den Menschen zur freien Entscheidung aufruft, ist das Naturgesetz, das den Menschen unter die Notwendigkeit eines blinden Ablaufs stellt. Der notwendige Ablauf der Naturvorgänge schreitet über den Menschen, mit Kant zu reden, wie über „ein tierisches Geschöpf" hinweg. Der Anblick der Natur, ihrer unendlichen Räume, Zeiten und Massen, vernichtet den Menschen im Gefühl seiner Wichtigkeit als Mittelpunkt des Weltgeschehens. Rein als Naturwesen ist der Mensch nur ein winziges Rädchen oder Schräubchen in der riesigen Weltmaschine, selbst *l'homme machine,* selber eine Menschenmaschine. Strophen 3—6.
4. Über die Notwendigkeit und Vergänglichkeit seines Naturwesens erhebt sich der Mensch als sittliches Wesen, vermöge dessen er sich in Freiheit entscheidet und ein Ewiges ergreift und verwirklicht. Strophen 7—8.
5. Die freie Bestimmung des Menschen ist — Goethe folgt hier auch seinem Lehrer Herder — die reine, edle und gütige Menschlichkeit. Dieser Maßstab wird auch an das Göttliche gelegt. Alles Reinmenschliche ist heilig und göttlich. Strophe 9. (Ist das dogmatische Christentum der Glaube an den G o t t menschen, das heißt an die Aufnahme der menschlichen Natur in eine göttliche Person, so ist die Religion des Deutschen Idealismus der Glaube an den M e n s c h gott, das heißt an die Aufnahme des Göttlichen in die menschliche Persönlichkeit. Das Göttliche, das der Deutsche Idealismus bekennt, ist das Göttliche innerhalb der menschlichen Persönlichkeit.)
6. Die Religion des Edelmenschen ist der sittliche Vernunftglaube. Strophe 10.

Die Frage des philosophischen Jahrhunderts nach dem Wesen des Christentums meinten Aufklärung und kritische Philosophie entscheiden zu können in einem Prozesse, der als Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte aufgezogen wurde. Die auf die Aufklärung folgende Romantik empfand Geschichte nicht mehr als geschichtliche Last und buchstabierte Geschichte nicht mehr bloß am Leitfaden des Ethischen, nämlich des sittlichen Vernunftglaubens. Dennoch übernahm der Deutsche Idealismus der Romantik ein Vermächtnis der Aufklärung, wenn er Geschichte von der Vernunft und Idee her sah und Geschichte als einen vernünftigen Prozeß der Idee verstand. Der aufklärerische „Prozeß" der Vernunft g e g e n die Geschichte wandelte sich ab in den romantischen „Prozeß" der Vernunft i n der Geschichte. Und an die Stelle einer Geschichtsethik trat eine Geschichtslogik; ließ die Aufklärung den Sinn der Geschichte in deren moralischem Sinne aufgehen, in der fortschreitenden Aufklärung und Versittlichung der Menschheit, so entdeckt die Romantik sozusagen das Sinngesetz, das im historischen Prozeß als solchem waltet. Geschichte als solche hat ideellen, geistigen Eigenwert; denn nicht anders als im historischen Prozeß entfaltet sich die Logik der Idee. Das Historische gilt nicht mehr als das bloß Tatsächliche und Zufällige oder als bloßes Vehikel (Beförderungs- oder besser Einnehmemittel) der notwendigen Vernunftwahrheiten, sondern Geschichte selbst ist ein logischer, vernünftiger Prozeß. Nach aufklärerischer Geschichtsphilosophie regelt die Idee den historischen Prozeß nur von außen, so daß Gott diesen — wir wandeln ein Goethesches Gedicht ab — gleichsam am Finger der Idee laufen läßt, wie es dem deistischen Gottesbegriff der Aufklärung entspricht; nach dem Deutschen Idealismus der Romantik dagegen ziemt es der Idee, den historischen Prozeß im Inneren zu bewegen, Geschichte in sich, sich in Geschichte zu hegen, und so entspricht es dem romantischen Pantheismus oder Panentheismus. Aber an dieser Stelle wird auch deutlich, daß es im Grunde bei der einmal gefallenen Entscheidung für die Vernunftwahrheiten gegen die Tatsachenwahrheiten bleibt. Gewiß wird der histo-

rische Prozeß, die Welt der geschichtlichen Tatsachen in die Logik der Idee hineingenommen, aber nun auch so sehr, daß alle Tatsachenwahrheit in Ideenwahrheit aufgeht. Die Tatsachenwahrheit wird zur äußeren Erscheinung der Ideenwahrheit und wird so ganz von dieser bestimmt; nicht aber wird die Ideenwahrheit auch von der Tatsachenwahrheit und so gleichsam von unten her getragen, so daß die Tatsachenwahrheit die Grundlage bildet, auf der alle Ideenwahrheit aufruht, wenn auch die Ideenwahrheit ihrerseits die Tatsachenwahrheit gleichsam überbaut und überbestimmt.

Was mit dem zuletzt Gesagten gemeint ist, wird nun gerade bei der Frage nach dem Wesen des Christentums deutlich. Denn die Frage nach dem Wesen des Christentums ist auch die Frage nach dessen Wahrheit oder vielmehr nach dem Wesen der christlichen Wahrheit. Was ist hier das Kriterium, das heißt Maßstab und Kennzeichen der Wahrheit? Die Wahrheit einer Idee und damit etwas, was auf Vernunftgründen beruht? Oder die Wahrheit einer geschichtlichen Tatsache und damit etwas, was nicht aus Vernunftgründen abzuleiten ist? In dieser das eine oder das andere ausschließenden Weise fragte die Aufklärung nach der Wahrheit des Christentums; und indem die Aufklärung die Idee des Christentums von dessen historischer Existenz zu befreien oder zu entlasten trachtete, löste sie nicht nur nicht das Problem, sondern zerschlug es einfach und letzterdings die Sache des Christentums dazu. Aus dem neuerwachten historischen Sinn der deutschen Romantik heraus stellt nun die Tübinger katholische Schule in ihren beiden Begründern Drey und Möhler die Frage nach dem Wesen und der Wahrheit des Christentums in neuer Gestalt: Diese Frage, wenn sie nicht falsch gestellt wird als die Frage nach einer von der historischen Existenz abzulösenden Idee des Christentums, sondern wenn sie richtig gestellt wird als die Frage nach dem eigentümlichen Wesen des lebendigen Christentums in seiner geschichtlichen Bestimmtheit, kann nur in einem Prozeß entschieden werden, der als Prozeß der Geschichte gegen die aufklärerische, geschichtslose Vernunft in Gang gesetzt wird. Aber auch von der romantischen Zeitphilosophie setzen sich jene Tübinger im entscheidendsten Punkte ab, wie sehr sie auch in der Romantik und im Deutschen Idealismus beheimatet sind. Der entscheidendste Punkt betrifft die Frage nach dem Kriterium für die Wahrheit des Christentums und so die Frage nach der Abhängigkeit zwischen Ideenwahrheit und Tatsachenwahrheit. Versuchen wir das näher auszuführen und zu verdeutlichen!

Als Zentralidee des Christentums kann, namentlich im Anschluß an Anselm *(Cur Deus homo)*, die Erlösung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes gelten. Diese Idee des Christentums ist eigentlich ein Inbegriff von Ideen oder ideellen Wahrheiten und hat ihren Niederschlag vor allem im christlichen Lehrbegriff, das heißt in den geoffenbarten und überlieferten Glaubenswahrheiten gefunden. Diese Wahrheiten ragen zwar über den Bereich unserer menschlichen Vernunft hinaus; darüber darf aber, und gerade nach katholischer Lehre, nicht übersehen werden, daß in den Glaubenswahrheiten trotz ihrer Übervernünftigkeit eine ideelle Wahrheit verborgen liegt, die durch unsere vom Glauben erleuchtete Vernunft angegangen und, wenn auch nur stückweise und schattenhaft, erkannt werden kann. Was anderes bedeutet Anselms Frage *Cur Deus homo?*, als daß er nach der ideellen, inneren Wahrheit, nach dem ideellen, inneren Warum der Menschwerdung Gottes fragt, und nicht nach dem äußeren Faktum — das Faktum wird sogar methodisch bewußt eingeklammert, wenn es in der Vorrede heißt: *remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo* und *quasi nihil sciatur de Christo!* Um das sofort hier mitzusagen: Wie könnte Thomas von Aquin den aristotelischen Wissensbegriff auf die Theologie als Glaubenswissenschaft übertragen und die Glaubensartikel als Prämissen für daraus zu ziehende Konklusionen einsetzen, wenn die Glaubensartikel nicht ideelle Wahrheiten enthielten — denn nach Aristoteles gilt: *Scientia non est singularium*, mit unseren Worten: Eigentliches Wissen im aristotelischen Begriffe, Beweiswissen gibt es nicht vom Faktischen, sondern nur vom Ideellen! Das Vorurteil für die allgemeinen und notwendigen Vernunftwahrheiten und gegen die zufälligen Tatsachenwahrheiten ist wohl so alt wie die Philosophie. Was jene mittelalterlichen Denker

dennoch von der Aufklärung um eine Welt trennt, ist, daß sie den Tatsachencharakter des Christentums nicht als dessen aufzuhebende Belastung ansehen.

Die Ideen oder Wahrheiten des Christentums offenbaren und verwirklichen sich in einem historischen Prozeß, nämlich kurz gesagt in der Heilsgeschichte, wobei wir die Kirchengeschichte miteinschließen. Dieser historische Prozeß wird nun von jenen Tübingern, einem Drey und noch mehr einem Möhler, auch als Ideenprozeß verstanden im Sinne des zeitphilosophischen Realidealismus, wonach Geschichte als Selbstverwirklichung, als Erscheinung und vor allem als Entwicklung der Idee und Ideen verläuft; es fehlt bei jenen Tübingern wirklich nicht an Geschichtslogik oder Geschichtsdialektik. Aber darüber hinaus gibt es den entscheidendsten Punkt, wo jene Tübinger sich nicht nur als Kinder ihrer Zeit verraten, sondern sich auch sozusagen als gesunde Theologen bewähren. Drey und Möhler lassen nämlich die Idee oder ideelle Wahrheit des Christentums auf der Tatsachenwahrheit des historischen Prozesses aufruhen. Denn die „Wahrheit" des Christentums ist kurz gesagt Überlieferungswahrheit, das heißt Wahrheit auf dem Grunde oder Fundamente einer lebendigen Überlieferung. Und ideelle Wahrheit des Christentums gibt es nur auf dem Wege der Überlieferung und ihrer Tatsachenwahrheit. Gerade die lebendige Überlieferung, diese geschichtliche Tatsache ist es, die der Idee oder ideellen Wahrheit des Christentums ihre ständige Gegenwart, Wirklichkeit und Lebendigkeit durch alles Zeitgeschehen hindurch verleiht und sichert. Die lebendige Überlieferung in der Kirche verbürgt die Realität der Idee des Christentums und so dessen Realidealität. Durch die lebendige Überlieferung ist die Idee des Christentums wahrhaft der „Geist" des Christentums, das heißt dessen reallebendiger Geist. Wir können es so ausdrücken: Die lebendige Überlieferung ist die Existenzweise der christlichen Idee. Möhler sagt in seinem Erstlingswerke „Die Einheit in der Kirche" von 1825 (§ 10): „Wie die christliche Lehre der sich in Begriffen darstellende christliche Geist, so ist die Art und Weise, wie man zur Lehre gelangt, das Nachbild der Art und Weise, in der man des christlichen Geistes selbst teilhaftig wird. Oder die Frage: Was ist Christi Lehre? ist durchaus historisch; sie heißt, was ist immer in der Kirche von den Aposteln gelehrt worden, wie lautet die allgemeine, immerwährende Überlieferung?" Und in der „Symbolik", in der zweiten Auflage von 1833, heißt es (§ 37): „Wie von Anfang an (in der christlichen Religion, als einer göttlich-positiven) Idee und Geschichte, Lehre und Tat, innere und äußere Wahrheit, inwendiges und auswendiges Zeugnis organisch verbunden waren, so muß es auch Religion und Kirche sein, und alles dies darum, weil Gott Mensch geworden ist."

Josef Rupert Geiselmann verdanken wir über den Überlieferungsbegriff Dreys und besonders Möhlers das umfassende und tiefschürfende Buch von 1942: „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung — Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule". In der „Einführung" schreibt er aus dem Geiste dieser Schule folgende Sätze: „Wir stellen die Frage, ob wir noch Christen sein können, wenn dem so ist, daß Christentum nicht das Bejahen von irgendwelchen Ideen, sondern dessen ist, was einmal — in Jesus Christus — sich ereignet hat. Denn sofort muß es sich zeigen, daß wir zu diesem Faktum Zugang nur haben, wie wir ihn zum Geschichtlichen als Geschehenen überhaupt haben: auf dem Wege über die geschichtlichen Überlieferungsmittel. Daß es sich dabei um Tradition besonderer Art handelt, ist eine Frage, die dann erst in der zweiten Linie steht. Der ‚königliche Weg' der Überlieferung ist nicht nur etwas, über das man auch reden kann, wenn man über den christlichen Glauben redet, sondern über das geredet werden muß; etwas, das zuerst und grundlegend ausgemacht sein muß, weil die Gewißheit unseres gläubigen Daseins auch davon grundlegend abhängt, ob die Überlieferung, die uns von Christus kündet, vor der historischen Vernunft bestehen kann. Denn die Gnade und das Wirken des Pneuma in uns kann nicht den Sinn haben, etwa das zu ergänzen, was an Gewißheit der Überlieferung mangelt. Es ist nicht möglich, an Christus zu glauben, das heißt mit seiner ganzen Persönlichkeit ihm sich zu ergeben, wenn die ‚historische' Vernunft in uns sich Vorbehalte über den geschichtlichen Wert der

Überlieferung von Christus machen zu müssen glaubt — ein unerträglicher Zustand, glaubend zu bejahen, was wissend bezweifelt werden muß. — Allein es duldet ebensowenig Zweifel, daß die Überlieferung, die das historische Ereignis, gegeben in und mit Jesus, der Vergangenheit entnehmen und zu einem dauernd Wirksamen und Gegenwärtigen machen soll, nicht die des profanen geschichtlichen Geschehens sein kann . . . Ist doch die Überlieferung an dieselben Gesetze gebunden, unter denen die Offenbarung ursprünglich Ereignis ward. Die christliche Offenbarung als das absolute geschichtliche Faktum, in dem Gott zum Heile der Welt in das Geschehen der Welt eingreift, verlangt darum eine Überlieferung ganz eigener Art. — Es handelt sich aber bei der Überlieferung . . . nicht um eine Angelegenheit, die am ‚Rande' nur liegt, sondern um das zentrale Anliegen unserer christlichen Existenz. Es geht beim Christentum wirklich zuerst und grundlegend um die Frage des Überliefertseins, um das Gegebensein aus heiliger und lebendiger Überlieferung: um die sakrale Sicherung unseres gläubigen Daseins aus der *traditio viva et sacra.* Die christliche Theologie ist ihrem Wesen nach die Theologie des *nihil nisi traditum.* Die Gnosis des Christentums kommt immer erst in zweiter Linie." Was Geiselmann mit einem altkirchlichen Ausdruck als Gnosis des Christentums bezeichnet, das haben wir im Anschluß an die deutschidealistische Sprache mit Idee oder ideeller Wahrheit des Christentums angezeigt. Die Idee des Christentums kommt immer erst in zweiter Linie: schärfer kann der Gegensatz zur unhistorischen Vernunft der Aufklärung, aber auch zur sozusagen historischen Gnosis des spekulativen Idealismus der Romantik nicht gefaßt werden.

Dieser historische oder positive Charakter des Christentums, das heißt sein Charakter als göttliche Setzung geschichtlicher Tatsachen, wie vor allem der Kirche, fällt zwar mit dem übernatürlichen Charakter des Christentums nicht einfach zusammen; die göttliche Setzung macht am Übernatürlichen nur dessen äußere Seite aus. Dennoch ist diese äußere Seite eine so wesentliche Grundbestimmtheit des Übernatürlichen, daß es von hier verständlich wird, wie eine Theologie wie die der Tübinger katholischen Schule wieder das Übernatürliche des Christentums sicherte, indem sie das Positive des Christentums wieder in sein Recht und seinen Vollgehalt einsetzte, eben jenes Positive, das der Aufklärung als der Vernunft innerhalb der Grenzen der bloßen Natur eben darum so anstößig war. Freilich werden von hier auch die Grenzen verständlich, die einer vom Geschichtlichen her genommenen Sicht des Übernatürlichen an sich gesteckt sind und die sich in der Tübinger katholischen Schule auch bemerkbar machten. Theologen wie Kleutgen und Scheeben drangen nachher tiefer in das innere Wesen des Übernatürlichen ein, da sie den übernatürlichen Charakter des Christentums nicht aus dessen geschichtlicher Daseinsbestimmtheit, sondern aus dessen Wesensverhältnis zur menschlichen Natur und Vernunft darzulegen suchten. Einseitig bleibt aber auch eine solche aus einer — freilich keineswegs phänomenologischen, sondern metaphysischen — Wesensanalyse des Christlichen und des Menschlichen gewonnene Sicht des Übernatürlichen. Und wurde von Tübingern wie Drey, Hirscher, Möhler und Kuhn nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt, was die Theologie der Vorzeit in der Sache des Übernatürlichen bereits erarbeitet hatte, so verschütteten von der römischen Scholastik herkommende Theologen wie Kleutgen und Scheeben wieder nicht weniges von dem, was die Tübinger in ihrem großen Versuch einer Synthese von ideellem Wesen und historischer Existenz über die Theologie der Vorzeit hinaus an neuen, unverlierbaren Fragen und Einsichten hinterlassen hatten. Tradition als Fundamentalartikel des katholischen Christentums war gewiß nichts Neues; aber wie die Tübinger die einschlägigen Probleme aus der Lage der Zeit stellten und beantworteten, sucht an Ursprünglichkeit in der neueren Theologiegeschichte seinesgleichen.

Die Frage nach dem Wesen des Christentums ist in unseren Tagen so lebendig wie in den Zeiten der Aufklärung und der Romantik. Und wessen Auge nicht an der Oberfläche haftet, wird wahrnehmen, daß die religiösen Grundentscheidungen der Aufklärung bis zur Stunde wirksam sind, wenn auch in abgewandelter Gestalt. Überhaupt zehren seit der Aufklärung die geistigen Bewegungen — von der Romantik bis zum geistigen Umbruch in unseren Tagen — insgeheim von den

in der Aufklärung gefallenen Grundentscheidungen weit mehr, als dies gemeinhin zugegeben wird. Nichts wäre verkehrter, als die Aufklärung für etwas schon lange Überwundenes zu halten und für etwas, mit dem eine ernste Auseinandersetzung unzeitgemäß sei. Auch die christliche Theologie unserer Zeit steht noch immer vor der schweren Aufgabe, sich stets umfassender und tiefschürfender mit den großen Fragen auseinanderzusetzen, die von der Aufklärung erstmalig so radikal aufgeworfen wurden. Zwei Probleme seien hier zum Schlusse kurz hervorgehoben: einmal die heilsgeschichtliche Bestimmtheit und dann die ursprünglich menschliche Bestimmtheit des christlichen Daseins. Beide Grundbestimmtheiten des christlichen Daseins verhalten sich in einer Spannung zueinander. In seiner Ringparabel hat der Aufklärer Lessing als den wesentlichsten Sinn des Christentums die Liebe herausgestellt, und zwar eine rein menschliche Liebe, befreit oder entlastet von aller dogmatischen Bestimmtheit. Damit hat er aber das Wesen der christlichen Liebe und so auch das Wesen des Christentums gründlich verfehlt. Denn wir erkennen es gerade heute umfassender und tiefschürfender als früher, und zwar sowohl historisch wie auch philosophisch, daß die christliche Liebe aufhört, christliche Liebe zu sein, wenn sie aus der heilsgeschichtlichen Situation gelöst wird, die sich in Menschwerdung Gottes, Kreuz und Auferstehung Christi kurz umreißen läßt. Die christliche Agape ist etwas wesentlich anderes als der platonische Eros und die deutschidealistische „reine Menschlichkeit"; und die christliche Agape ist, was sie eigentümlich ist, nicht zuletzt durch ihre heilsgeschichtliche und mithin auch dogmatische Bestimmtheit. Wenn wir bei der Frage nach dem Wesen christlicher Grundbegriffe wie Mysterium und Agape den fruchtbarsten Gedanken der heutigen Philosophie, nämlich den Schichtengedanken, theologisch anwenden, dann zeigt sich uns, daß das christliche Mysterium oder das Mysterium der christlichen Agape ein vielschichtiges Gebilde darstellt und daß in dem Zusammenhang der verschiedenen Schichten die historische oder vielmehr heilsgeschichtliche Bestimmtheit, die untere Grundschicht ausmacht, die alle anderen Schichten trägt, auch jenen Bereich, durch den die christliche Agape in die Welt des Eros und der Humanität hineinstrahlt und hineinstrahlen soll [1]. Denn auch dies Zweite darf keinen Augenblick übersehen werden, daß nämlich trotz aller Verwurzelung in einer einmaligen heilsgeschichtlichen Situation die christliche Agape zugleich auf eine ursprünglich menschliche Situation bezogen ist; und die Aufklärung hat darauf, wenn auch einseitig, so doch nachdrücklich den Finger gelegt. Bei Jesu Parabel vom barmherzigen Samaritan darf gewiß nicht der wesentliche Unterschied, aber auch nicht die wesentliche Nähe zu Lessings Parabel von den drei Ringen verkannt werden. Die edle Menschlichkeit ist als solche, falls sie überhaupt rein als solche zu verwirklichen ist, noch keine christliche Agape; aber die christliche Liebe ist sie selbst nur im Ausdruck edler, hilfreicher und gütiger Menschlichkeit.

Der Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin

Von Universitätsprofessor Dr. Martin Grabmann

Im vorigen Jahrhundert hat Salvatore Talamo, einer der verdienstvollsten Vertreter der italienischen Neuscholastik, in seinem auch jetzt noch lesenswerten Werk *L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia* (3. ed. Siena 1881) die Vorwürfe, die gegen den Aristotelismus der Scholastik, besonders des hl. Thomas von Aquin erhoben worden sind, entkräftet und auf Grund des gedruckten Materials gezeigt, daß der Aquinate wie auch die anderen großen Vertreter der aristotelisch gerichteten Hochscholastik keineswegs in sklavischer, unkritischer Ab-

[1] In meinem in „Wissenschaft und Weisheit", 1943, 126—144, erschienenen Aufsatz „Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube — Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fidei" habe ich versucht, den Schichtengedanken der heutigen Philosophie für die Wesensbestimmung des christlichen Mysteriums fruchtbar zu machen.

hängigkeit von Aristoteles standen, sondern in selbständiger gewaltiger Denkarbeit die Philosophie des Stagiriten von Irrtümern gereinigt, weitergebildet und für die Aufgaben des Christentums und der Theologie adaptiert haben. Die historische Erforschung des scholastischen Aristotelismus hat seither besonders durch Heranziehung des ungedruckten Materials große Fortschritte gemacht. Kardinal Ehrle hat zuerst die beiden großen Richtungen des Aristotelismus und Augustinismus und den daraus erwachsenen Kampf um die Lehre des hl. Thomas ins Licht gestellt. Cl. Baeumker hat die Aufmerksamkeit auf eine dritte, die neuplatonische Richtung hingelenkt. Durch das große Werk P. Mandonnets über Siger von Brabant und den Averroismus des 13. Jahrhunderts ist eine starke, mehr oder minder glaubenswidrige Strömung des Aristotelismus innerhalb der Artistenfakultät aufgezeigt worden. Ich habe in nahezu fünfzig Schriften und Aufsätzen mich mit den Problemen der mittelalterlichen Aristotelesübersetzungen und der Aristotelesrezeption und der Methode und Technik des scholastischen Aristotelesstudiums, auch mit den Aristoteleskommentaren Alberts, des hl. Thomas von Aquin und zahlreicher Professoren der Artistenfakultät auf Grund handschriftlicher Forschungen und Funde befaßt und namentlich von Siger von Brabant ein umfassendes aristotelisches Schrifttum entdeckt, das ungefähr das Fünfzehnfache der vorher bekannten und von Mandonnet edierten Werke dieses in seiner Zeit hochangesehenen Philosophen darstellt. Dazu kommen noch wertvolle Untersuchungen von A. Pelzer, Fr. Pelster, Fr. Stegmüller, B. Geyer, E. Franceschini usw. Von dem großen Unternehmen der Edition der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen, das die Union académique internationale in Angriff genommen hat, liegt der erste Band vor, der die erste Hälfte der von G. Lacombe geleiteten und durchgeführten Inventarisierung der Handschriften enthält. Die gründlichste und zuverlässigste Darstellung des Aristotelismus des 13. Jahrhunderts hat uns F. Van Steenberghen, der mit seinen Schülern die von mir aufgefundenen Aristoteleskommentare des Siger von Brabant mustergültig ediert, in seinem neuesten Werke: *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Second volume: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (Louvain 1942) gegeben. Mit souveräner Beherrschung von Quellen und Literatur ist hier ein lebensvolles Bild des Ringens um die Aristotelesdeutung und Aristotelesverwertung im 13. Jahrhundert gezeichnet. Aus diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund tritt uns Wesen und Wert des Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin eindrucksvoll entgegen.

Durch den Eintritt des neuen Aristoteles, d. h. der neuübersetzten Werke des Aristoteles über Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, Zoologie, Ethik, Rhetorik und Politik in Verbindung mit den gewaltigen Stoffmassen der arabischen Philosophie und Naturwissenschaft war zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine neue geistige Lage geschaffen worden. Zum erstenmal, so bemerkt F. Van Steenberghen[1], trat ein kompaktes System philosophisch-naturwissenschaftlicher Disziplinen in den Gesichtskreis der christlichen Welt: der Aristotelismus, das Meisterwerk des griechischen Denkens, bereichert mit den Ideen des griechischen und arabischen Neuplatonismus. Die heidnische Weisheit trat der christlichen Weisheit gegenüber, das profane Wissen war nicht mehr durch das bescheidene Gefüge der sieben freien Künste, sondern durch die mächtige Synthese des Peripatetismus repräsentiert. Ein Konflikt zwischen dem Aristotelismus, der besonders in seiner arabischen Kommentierung Gefahren für Glauben und Dogma in sich barg, und der christlichen Theologie war unvermeidlich. Aus dieser geistigen Situation verstehen wir auch die Aristotelesverbote unter Innozenz III. und Gregor IX., deren nähere Untersuchung eine weise und kluge Zurückhaltung der Kirche bekundet[2]. Während die Theologen der alten konservativen augustinischen Richtung sich ablehnend gegenüber dem neuen Aristoteles verhielten und während anderseits ein Teil der Professoren der Artistenfakultät unbekümmert um die Offenbarungs-

[1] A. a. O. 475.

[2] M. Grabmann, I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX (Miscellanea Historiae Pontificiae V: I Papi del Duecento e l'Aristotelismo, fasc. I), Roma 1941.

lehre in einem radikalen und heterodoxen Aristotelismus sich der Aristotelesdeutung des Averroes anschloss, haben die beiden größten Theologen und Philosophen des Dominikanerordens, Albert der Große und Thomas von Aquin, das gewaltige Werk unternommen, Aristoteles von der arabischen Übermalung loszulösen, die dem Christentum widersprechenden Lehren zu entfernen und durch eine große konstruktive Arbeit der Reflexion und der Kritik die aristotelische Philosophie nach den Forderungen des lateinischen und christlichen Gedankens zu assimilieren und zu adaptieren. Zu diesem Zwecke, das aristotelische Schrifttum den Lateinern zugänglich und verständlich zu machen, hat Albert seine Aristotelesenzyklopädie geschaffen. Sein Schüler Thomas von Aquin, der in jungen Jahren schon an der Universität Neapel durch seine Jugendlehrer Martinus (von Dazien?) und Petrus von Hibernia eine gründliche aristotelische Schulung erfahren hatte, hat sowohl in seinen Aristoteleskommentaren wie auch in seinen systematischen Werken dem christlichen Aristotelismus des Mittelalters seine Ausgestaltung und Vollendung gegeben.

Will man den Aristotelismus des hl. Thomas verstehen und würdigen können, so muß man seine Aristoteleskommentare im Zusammenhang mit der ganzen mittelalterlichen Aristoteleserklärung durcharbeiten. Um für seine Aristoteleserklärung eine sichere Textunterlage zu haben, hat der Aquinate seinen des Griechischen kundigen Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke gebeten, möglichst wörtliche griechisch-lateinische Aristotelesübersetzungen herzustellen und schon vorhandene Übertragungen einer Revision zu unterziehen. Ich habe in einer ausführlichen Schrift, welche als der zweite Band meines Werkes über die Stellung der Päpste zum Aristotelismus des 13. Jahrhunderts erscheinen wird, diese Übersetzungstätigkeit Wilhelms von Moerbeke und dessen Zusammenarbeit mit dem hl. Thomas einer eingehenden Untersuchung unterzogen und gezeigt, wie dadurch die Aristoteleserklärung des hl. Thomas auf eine sichere philologische Grundlage gestellt worden ist. Ich möchte auch die Frage, ob Thomas Griechisch verstanden hat oder doch mit Unterstützung Wilhelms von Moerbeke das griechische Original verstehen konnte, nicht von vornherein verneinen. Jedenfalls führen die Aristoteleskommentare des hl. Thomas viel tiefer in das Aristotelesverständnis ein, als dies bei den Aristoteleserklärungen seiner des Griechischen wohlkundigen Zeitgenossen Robert Grosseteste und Roger Bacon der Fall ist. Das Bestreben des hl. Thomas geht dahin, den Wortsinn der aristotelischen Schriften möglichst getreu wiederzugeben, um so zu einem klaren und zuverlässigen Verständnis der aristotelischen Gedankenführung, zur Feststellung der *intentio Aristotelis,* dessen, was der Philosoph gemeint und gewollt hat, zu gelangen. Er verwendet dazu auch Kommentare der griechischen Aristoteleserklärer Simplikios, Themistios und Alexander von Aphrodisias, die gleichfalls Wilhelm von Moerbeke übertragen hatte, und für die Ethikauslegung die schon von Robert Grosseteste übersetzten Kommentare des Eustratios, Michael von Ephesus, Aspasios und eines Anonymus. Er nimmt auch Widersprüche und irrige oder unklare Auffassungen bei Aristoteles wahr und ist bemüht, an solchen Stellen verbessernd, klärend und ausgleichend einzugreifen. Auf diese Weise vermag er auch eine selbständige Stellung gegenüber dem gefeiertsten arabischen Aristoteleskommentator Averroes einzunehmen, an dessen Aristotelesinterpretation er in seinen Aristoteleskommentaren wie auch in seinen anderen Schriften eine zusehends sich verschärfende Kritik übt. Die Kunst hat diese Überwindung des Averroes und Averroismus in den Darstellungen des Triumphes des hl. Thomas verherrlicht. Eine auffallende Tatsache ist, daß die Aristoteleskommentare des hl. Thomas und, wie mir scheint, noch ausgiebiger diejenigen Alberts des Großen von den Professoren der Artistenfakultät viel benützt und zitiert werden. Heinrich Bate von Mecheln und andere bezeichnen Thomas kurzweg als den *Expositor.* Die hohe Wertschätzung der thomistischen Aristoteleskommentare bekundet sich auch darin, daß sie selbst wieder zum Gegenstand von Erklärungen gemacht worden sind. Die Metaphysikkommentare der Dominikaner Ubertus de Albizzis und Dominikus von Flandern sind Kommentare zu Aristoteles und Thomas zugleich. Die Kölner Theologen Lambertus de Monte und Johannes Tinctoris haben am Ausgang des Mittelalters Aristoteles im innigsten Anschluß an Thomas ausgelegt. Auch die humanistischen Aristoteleserklärer Apollinaris Offredus, Augustinus Niphus und andere haben die thomistischen Aristoteleskommentare hochgewertet und benützt. Nicolaus Tignosius Fulgentius zitiert in seinem Lorenzo Medici gewidmeten Kommentar zu *De anima* sehr häufig und mit unverkennbarer Sympathie den Kommentar des Aquinaten zu dieser aristotelischen Schrift. Auch in der byzantinischen Wissenschaft wurden die Aristoteleskommentare des hl. Thomas beachtet und geschätzt. Georgios Scholarios hat im 15. Jahrhundert die Kommentare zu *De anima* und zu den beiden ersten Büchern der Physik ins Griechische übertragen. Auch in der Philosophie des deutschen Protestantis-

mus hat, wie M. Wundt in seinem Buch über die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts zeigt[3], der Aristotelismus des hl. Thomas Anerkennung und Verwertung gefunden. Der Jenaer Professor Michael Wolf gab im Jahre 1618 die thomistische Schrift *De ente et essentia,* in der der jugendliche Thomas nach den Worten des Kölner Theologen Gerardus de Monte sich als *insignis peripateticae veritatis interpres* gezeigt hat, neu heraus und legte sie seiner Vorlesung zugrunde. Kaspar Ebel, Professor der Logik und Metaphysik in Gießen, hat im Jahre 1620 einen umfangreichen Kommentar zu dieser thomistischen Schrift veröffentlicht. Auch in den Aristoteleserklärungen der nachtridentinischen Scholastik finden die thomistischen Aristoteleskommentare weitgehendste Verwendung. Ich erinnere bloß an die auch nach der philologischen Seite vorzüglichen Aristoteleskommentare des Silvester Maurus S. I., welche Kardinal Ehrle in Verbindung mit anderen herausgegeben hat. Die deutschen Philosophen und Philologen, welche im vorigen Jahrhundert Kommentare zu aristotelischen Schriften oder Gesamtdarstellungen der aristotelischen Philosophie geschrieben haben, wie Biese, Schwegler, Bonitz, E. Zeller, auch A. Trendelenburg, haben die thomistischen Aristoteleskommentare im allgemeinen nicht benützt. Fr. Brentano hat in seinen ersten Schriften: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden und Die Psychologie des Aristoteles mit fast überschwenglichen Worten Thomas als ganz großen Aristoteleserklärer gefeiert. „In der Tat," so schreibt er[4], „man hat nicht an Thomas gedacht, als man den Sohn des Macedoniers als den größten Schüler des Aristoteles bezeichnete, denn sicher verdient er (Thomas), der Fürst der Scholastik und König aller Theologen, mehr als jeder andere diesen Namen." E. Rolfes, der mehrere aristotelische Schriften für Felix Meiners „Philosophische Bibliothek" ins Deutsche übersetzte, betrachtet Thomas als den besten Kommentator der Metaphysik[5], den wir haben, und bemerkt im Vorwort zu seiner Übersetzung der Nikomachischen Ethik[6]: „Dieser Kommentar (der des hl. Thomas) ist für die Erklärung der Ethik wie überhaupt die Thomaskommentare für die Aristoteleserklärung von unschätzbarem Werte. Thomas ist ein dem Aristoteles kongenialer Geist." A. Mager O. S. B. schreibt in der Einführung zu seiner Übersetzung des Thomaskommentars zu *De anima*[7]: „Die drei Bücher über die Seele sind die vollendetste und in sich abgeschlossenste Schrift, die wir von Aristoteles besitzen. Die Auslegung, die Thomas dazu gab, ist die umfassendste, tiefste und bestverständliche Erklärung, die je zu diesem aristotelischen Buch geschrieben worden ist." B. Geyer stellt die Bedeutung der thomistischen Aristoteleskommentare also ins Licht[8]: „So gelang es Thomas, den wahren und echten Aristoteles, befreit von den neuplatonischen Zutaten und den irrtümlichen Auslegungen der späteren Jahrhunderte, seinen Zeitgenossen in einer Reihe von Kommentaren zu vermitteln, die den Vergleich mit den Erzeugnissen der arabischen Kommentarliteratur nicht bloß nicht zu scheuen brauchen, die ihnen vielmehr durch den Vorzug philologischer Gründlichkeit überlegen sind und, unbeeinflußt durch neuplatonische Gedankenreihen, den Sinn des griechischen Originals mit erstaunlicher Treue wiedergeben."

Die französischen Aristoteliker des 19. Jahrhunderts, namentlich Barthélemy Saint-Hilaire, haben die scholastischen Aristoteleskommentare, besonders die thomistischen nicht unberücksichtigt gelassen. Nach J. Denis ist der hl. Thomas von Aquin der größte und der gründlichste Peripatetiker des Mittelalters[9]. Er versteht Aristoteles, wie wir ihn verstehen. In der Neuscholastik hat besonders das Institut Supérieur de philosophie der Universität Löwen sich mit den aristotelischen Grundlagen der scholastischen Philosophie befaßt. G. Colle hat in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik die thomistische Erklärung dieser aristotelischen Schrift in weitem Umfang herangezogen und sowohl mit den griechischen Aristoteleskommentatoren wie auch mit den modernen Aristoteleskennern verglichen und dabei oft festgestellt, daß der hl. Thomas am besten den aristotelischen Gedankengang erkannt und analysiert hat. Das gleiche ist bei A. Mansion, einem der ersten Aristoteliker unserer Zeit, in seiner Einführung zur Physik des Aristoteles und bei A. Defourny in seiner Darstellung der aristotelischen Politik der Fall. Auch durch die vielfach umstrittene genetische Methode der Aristoteleserklärung, die

---

[3] M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939, 37. 123.

[4] Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, Mainz 1867, 229.

[5] E. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen I, Leipzig 1904, 15.

[6] E. Rolfes, Aristoteles' Nikomachische Ethik. Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen, Leipzig 1911, XI.

[7] A. Mager O. S. B., Thomas von Aquin, Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele". Übertragen und eingeleitet, Wien 1937, 11.

[8] Fr. Überweg-B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 427.

[9] J. Denis, Rationalisme d'Aristote, Paris 1847, 81.

W. Jäger in seinem grundlegenden Aristoteleswerk inauguriert hat, ist der hohe Wert der thomistischen Aristoteleskommentare keineswegs herabgemindert. Ein anderer belgischer Philosoph, Marcel de Corte, der sich auch mit W. Jäger auseinandersetzt, vertritt in der methodologischen Einleitung zu seiner Schrift: *La doctrine d'intelligence chez Aristote* (Paris 1934) die Anschauung, daß die mittelalterlichen Philosophen Albert der Große, Thomas von Aquin, auch Siger von Brabant, wenn sie auch in philologischer Hinsicht weit hinter den neueren Aristoteleserforschern zurückstehen, diese doch im Eindringen in die aristotelischen Gedankengänge, in deren Zusammenhänge und Wurzeln überragen. Als Grund dafür gibt er an, daß diese mittelalterlichen Aristoteliker mehr im Geiste des Aristoteles dachten, weil ihr philosophisches System dem aristotelischen näher stand.

Der Aristotelismus des hl. Thomas erschöpft sich indessen keineswegs in seinen Aristoteleskommentaren, der Schwerpunkt desselben liegt weit mehr in der Verwertung der aristotelischen Philosophie für das eigene philosophische und auch theologische Lehrgebäude. Die früher vorwiegend vertretene Auffassung, daß die Aristoteleskommentare nur als objektives Referat über die aristotelische Gedankenführung, nicht aber oder doch nur wenig als die subjektive Lehranschauung des Aquinaten zu bewerten seien, habe ich in einer früheren Abhandlung durch einen keineswegs vollständigen Nachweis selbständiger Gedanken als nicht zutreffend abgelehnt [10]. „Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas", schreibt H. Meyer [11], sind vollinhaltlich für das thomistische Gedankengut in Anspruch zu nehmen. Sie sind eine Art philosophischer Lehrbücher auf aristotelischer Grundlage." Freilich kommt dieser Gesichtspunkt der Aristotelesverwertung viel mehr in systematischen Werken des Heiligen von *De ente et essentia,* den naturphilosophischen und logischen *opuscula,* von *De regimine principum* bis zu seinen großen Werken, zum Sentenzenkommentar, zu den *Quaestiones disputatae* und den beiden Summen, wohl am meisten in der *Summa contra Gentiles,* zur Geltung. Ich kann im Rahmen dieses Artikels nur eine kurze Übersicht geben. Ich halte mich dabei hauptsächlich an die Feststellungen von Van Steenberghen, die mit den Ergebnissen meiner eigenen Forschungsarbeit im wesentlichen übereinstimmen [12]. Mit Hilfe der aristotelischen Philosophie hat Thomas, ohne mit der augustinisch-anselmianischen Auffassung im Grundgedanken zu brechen, die Abgrenzung von Philosophie und Theologie vollzogen, die Philosophie als eine in den Prinzipien, in der Methode und im Gegenstand selbständige Wissenschaft erwiesen. Er hat auch den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die Theologie übertragen und den Wissenschaftscharakter der *sacra doctrina* als *scientia argumentativa* aufgezeigt. Auf den weitesten Gebieten der Philosophie ist er der erste unter den großen Denkern des 13. Jahrhunderts gewesen, der mit dem Schwanken und Zögern seiner Zeitgenossen gebrochen und mit sicherer Hand die wesentlichen philosophischen Erkenntnisse des Aristoteles, nachdem er sie in ihrer ursprünglichen Reinheit hergestellt hatte, übernommen hat. In der Erkenntnistheorie stellt er sich auf den Boden des intellektuellen Empirismus des Aristoteles. Er verneint jede unmittelbare Intuition rein geistiger Substanzen. Seine Wissenschaftslehre [13], die er am ausführlichsten in seiner *Expositio in librum Boëthii de trinitate* dargestellt hat, ist auf den Stufen der aristotelischen Abstraktion aufgebaut. Er lehnt die augustinisch-franziskanische Illuminationstheorie ab, weil dieses spezielle göttliche Dazwischentreten mit der metaphysischen Lehre von der schöpferischen göttlichen Kausalität nicht gut vereinbar ist [14]. Er lehnt jede direkte Gottesschau und unmittelbare Selbstschau der Seele ab, weil eine solche Annahme weder den Bewußtseinstatsachen entspricht noch auch unserer Natur als solcher, wie sie sich in der Gesamtheit unserer Tätigkeit bekundet, konform ist. Albert der Große hat in seiner *Summa de creaturis* die Illuminationstheorie nicht vertreten, sie aber in seinem Sentenzenkommentar wieder angenommen. Thomas hat von Anfang an den gleichen Standpunkt eingenommen. Auf metaphysischem Gebiet hat der hl. Thomas die aristotelische Grundlehre von Akt und Potenz übernommen und in großer selbständiger Gedankenarbeit weitergebildet. G. Manser [15] sieht „in der scharf logischen Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus". Die Universalienlehre, das Kausalprinzip, die analoge Erkenntnis Gottes, der tiefste Unterschied zwischen Gott und Geschöpf (Die Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesen-

---

[10] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 266—313: Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin, speziell 297—305.

[11] H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Bonn 1928, 10. [12] F. Van Steenberghen a. a. O. 479—489.

[13] H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934.

[14] Vgl. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster 1924, 44—71.

[15] G. Manser O. P., Das Wesen des Thomismus [2], Freiburg 1935, 78.

heit und Dasein in den Geschöpfen), die Weltschöpfung, das Wirken Gottes in den freien Tätigkeiten der Geschöpfe, das Naturrecht in seinem Wesen und seinen Stufen, die *materia prima* als bloß realmögliches Sein und das thomistische Individuationsprinzip, all diese Grundthesen der thomistischen Philosophie werden von Manser in die Beleuchtung der Lehre von Akt und Potenz gestellt. In der Naturphilosophie wurde von Thomas der aristotelische Hylomorphismus in seiner authentischen Gestalt übernommen und weitergebildet, und es wurden dabei die später dazugekommenen stoischen und neuplatonischen Elemente *(rationes seminales, materia spiritualis,* Pluralität der substantialen Formen) ausgeschieden. Auf dem Gebiete der Psychologie zeigen die Lehrpunkte von der menschlichen Geistseele als der substantialen Form des Leibes und vom *intellectus agens und possibilis* die geniale selbständige Form, wie der hl. Thomas aristotelische Doktrinen tief aufgefaßt und selbständig weitergebildet hat[16].

Man würde jedoch schwer gegen die geschichtliche Wahrheit verstoßen, wenn man die Philosophie des hl. Thomas als einen integralen und exklusiven Aristotelismus auffaßte. Er hat wie seine arabischen und lateinischen Vorgänger auch platonische bzw. neuplatonische Elemente in seinen philosophischen Gedankenbau aufgenommen. C. Fabro und L. B. Geiger haben sich mit der Stellung der Lehre von der *participatio* im philosophischen System des Aquinaten befaßt[17]. Thomas verbindet durch eine originelle Umbildung der Lehre von der *participatio* in einer höheren Synthese Aristotelismus und Platonismus. Ausgewertet auf der metaphysischen Ebene der Kausalität, übersetzt sich die platonische *participatio* bei Thomas in die Zusammensetzung von *esse* und *essentia* im Endlichen und die totale Abhängigkeit des Endlichen von dem schöpferischen Einfluß des unendlichen Seins. Die Zusammensetzung von *esse* und *essentia* bedeutet und bewirkt eine Erweiterung der aristotelischen Begriffe Akt und Potenz, die eine neue Rolle im Verständnis der ontologischen Struktur des endlichen Kompositum zu spielen berufen ist. Der Thomismus erscheint so als Verjüngung und originelle Vertiefung des griechischen Gedankens. Das Neuartige und Verdienstliche des philosophischen Thomismus besteht in der kritischen Strenge, in dem vollkommenen Zusammenhang und in der Tiefe seiner philosophischen Synthese, in welcher aristotelische, platonische, neuplatonische, christliche, vor allem augustinische Elemente zu einer machtvollen Einheit zusammengefügt sind. Diese neue Philosophie, so bemerkt F. Van Steenberghen, die erste originale Philosophie, welche das 13. Jahrhundert und die christliche Zivilisation ganz allgemein hervorgebracht hat, kann nicht durch einen Namen, der den geschichtlichen Quellen entlehnt ist, genügend bezeichnet werden. Ein einziger Begriff ist geeignet, die zutiefst persönliche Haltung und Tat des hl. Thomas auszudrücken: Thomas hat den Thomismus geschaffen. Diese Verbindung von Aristotelismus und Platonismus hat M. Liberatore, einer der größten Begründer der Neuscholastik[18], also ausgesprochen: „Wer immer die unsterblichen Werke des hl. Thomas mit Nachdenken durchgeht, kann nur mit Staunen wahrnehmen, wie er die zwei größten Weisen des Altertums so mit einander in Einklang zu bringen verstand, daß man ihn, wiewohl er sich als Aristoteliker ausgibt, doch nicht Antiplatoniker nennen darf. Wenn er in vielen Stücken die Irrtümer des Fürsten der Akademie korrigiert, so tut er dies doch mit solcher Mäßigung, daß auch Plato selbst, wenn er unter dem Lichte des Christentums ins Leben zurückkehrte, keinen Anstoß nehmen würde, die Philosophie des Aquinaten als die seinige anzunehmen." Fabro ist der Meinung, daß der Thomismus mehr noch ein durch den Aristotelismus spezifizierter Platonismus als ein durch den Platonismus spezifizierter Aristotelismus ist.

Um sich einen Begriff zu bilden von dem Abgrund, der die thomistische Metaphysik von der des Aristoteles trennt, genügt es, einen Blick auf die Krönung der thomistischen Metaphysik in der Lehre von Gott und seinen Attributen zu werfen. An die Stelle des aristotelischen *actus purus,* des ewigen Gedankens und der höchsten Ursache der Bewe-

---

[16] Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abteilung, München 1936. A. Mager O. S. B., Der νοῦς παθητικός bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Hommage à Maurice De Wulf, Louvain 1934, 263—274. P. Wilpert, Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Grabmann), Münster 1935, I, 447—462.

[17] C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino, Milano 1939. L. B. Geiger O. P., La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1942.

[18] M. Liberatore S. I., Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas. Deutsch von Franz, Mainz 1861.

gung, setzt Thomas das *Esse subsistens*, die schöpferische Ursache, die unendlich vollkommene Exemplarursache, das letzte Ziel der Schöpfung, die allgemeine Vorsehung, welche die Welt regiert und alle geschaffenen persönlichen Wesen zu einer unsterblichen Bestimmung beruft. Die wesentlichen Attribute des Gottes der Offenbarung finden sich auf den Höhen der Metaphysik im höchsten Sein, dessen Existenz als metaphysische Notwendigkeit durch die realen Gegebenheiten der Erfahrung gefordert ist.

Aus dieser Metaphysik ergeben sich auch sehr bemerkenswerte Folgerungen in der Psychologie und Moral. Die thomistische Lösung des Problems der menschlichen Natur übertrifft alle früheren Versuche in der Geschichte der Philosophie: die Einheit der menschlichen Substanz, die ein hylomorphes Kompositum ist, die Geistigkeit der menschlichen Seele, die zugleich eine subsistente und substantielle Form ist, Einheit und parallel dazu die Zusammensetzung der menschlichen Tätigkeit, deren geistiges Element hienieden vom organischen Element nicht getrennt ist. Über das Verhältnis der thomistischen Ethik zu jener des Aristoteles schreibt M. Wittmann, einer der ersten Kenner beider Ethiken[19]: „Weit entfernt, eine bloße Nachbildung der aristotelischen Ethik zu sein, stellt die Ethik des Scholastikers als Ganzes genommen gegenüber Aristoteles eine durchaus neue Erscheinung dar. Um ein geschlossenes System handelt es sich in beiden Fällen; doch sind es zwei ganz verschiedene Systeme, nur den Ausgangspunkt haben beide miteinander gemein, insofern beide auf dem Gedanken der Glückseligkeit fußen; im übrigen schreitet die Systematisierung auf sehr verschiedenen Wegen voran. Ebenso wie der systematische Aufbau geht die Gedankenführung, alles in allem genommen, inhaltlich über Aristoteles hinaus . . ., die beherrschenden Ideen stammen nicht aus der griechischen Philosophie, sondern aus der christlichen Theologie. Augustin, nicht Aristoteles ist der eigentliche Gewährsmann, wenngleich nicht zu verkennen ist, daß die persönliche Geistesrichtung des Aquinaten die augustinische Denkweise sehr merklich abgebogen hat."

Der christliche Aristotelismus des hl. Thomas ist sonach ein einzigartig bereicherter und umgestalteter Aristotelismus, seinem Entstehen nach eine originale Philosophie, die über ihre Quellen hinausragt. Wenn man diesen Aristotelismus als einen reinen und einfachen Rückschritt zum integralen Aristotelismus und als Frucht einer blinden Voreingenommenheit für den Philosophen auffaßt, so ist dies eine Karikatur und nicht Geschichte. Des Aquinaten Unabhängigkeit gegenüber der arabischen Philosophie, namentlich gegenüber Averroes ist noch viel größer als gegenüber Aristoteles. Wenn Thomas auch in seinen Schriften, was das Material betrifft, in weitem Umfang von seinen Quellen abhängig ist, so trägt doch die philosophische und theologische Synthese, die er errichtet hat, die Signatur seines Genius, der mächtige Hauch, der diese Synthese belebt, geht von ihm allein aus. In der Perspektive der Ideengeschichte des 13. Jahrhunderts erscheint der Thomismus als der volle Erfolg der einerseits von den Artisten, anderseits von den spekulativen Theologen gemachten Anstrengungen, auf aristotelischer Grundlage eine neue Philosophie zu schaffen, die sowohl den begründeten Ergebnissen des philosophischen Fortschrittes seit Aristoteles wie auch den Forderungen des christlichen Gedankens Rechnung trägt. Sehr beachtenswert ist die Bemerkung Van Steenberghens, daß ein genau zusehendes vergleichendes Studium der Philosophie des hl. Thomas und des hl. Bonaventura den Gegensatz zwischen diesen beiden Synthesen keineswegs als so schroff erscheinen lasse, wie man jetzt gewöhnlich annimmt, und daß die Bonaventuraeditoren von Quaracchi — man wird hier an die überaus wertvollen Scholien von P. I. Jeiler denken müssen — in ihrer mehr konkordistischen Auffassung mehr im Rechte seien als die neuesten Bonaventurainterpreten. Man darf nicht übersehen, daß die philosophische Entwicklung Bonaventuras durch seine Wahl zum Ordensgeneral frühzeitig abgebrochen worden ist und daß so die Philosophie des seraphischen Lehrers und der Aristotelismus des *Doctor communis* sukzessive Erscheinungen sind.

Ich konnte in diesem Artikel nur den philosophischen Aristotelismus des Aquinaten im Anschluß an F. Van Steenberghen behandeln und muß von der Erörterung der Anwendung der aristotelischen Philosophie auf theologisches Gebiet bei Thomas absehen. Wenn schon in der philosophischen Synthese sich ein so

---

[19] M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933, 370 f.

hohes Maß von Selbständigkeit in der Verwertung der aristotelischen Philosophie zeigt, so wird auf dem Boden der Theologie, wo die Heilige Schrift, die Patristik, besonders Augustinus, die Frühscholastik und auch die zeitgenössische Scholastik, Konzilien und Kanonessammlungen, das kanonische Recht das Hauptmaterial und auch große methodische Gesichtspunkte dem hl. Thomas an die Hand gegeben haben, die thomistische Aristotelesverwertung noch eine ganz andere Gestalt aufweisen. Ich füge noch die Beurteilung des Aristotelismus des Aquinaten in der Geschichte der christlichen Philosophie von Étienne Gilson und Philotheus Böhner an [20]: „Die welthistorische Aufgabe und Tat des hl. Thomas war demnach, diesen ungesunden und unorganisch neben der Theologie stehenden Aristotelismus [es ist vom lateinischen Averroismus Sigers von Brabant die Rede] im christlichen Sinne umzugestalten und dadurch zu überwinden, daß er gereinigt und organisch in das Gebäude der Theologie eingefügt und sogar zu einem tragfähigen Fundament der Theologie gemacht wurde. Darum begegnen wir beim hl. Thomas keinem genuinen Aristotelismus. Bei der Interpretation thomistischer Texte werden wir uns immer vor Augen halten müssen, daß aristotelische Termini und Begriffe von Thomas und nicht von Aristoteles her gedeutet sein wollen."

Der Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin ist nicht das Werk eines geschichtlichen Zufalls, keine lediglich zeitgeschichtlich bedingte Erscheinung, insofern zur Zeit des Aquinaten die Hauptwerke des größten der griechischen Denker in Verbindung mit der arabischen philosophischen Literatur bekannt geworden waren. Man kann nicht sagen, daß Thomas, wenn ihm ein ganz anders geartetes philosophisches System gegenübergetreten wäre, sich dieses angeeignet und für die Zwecke der Theologie angewandt hätte. Thomas sah mit klarem Blick, daß die aristotelische Philosophie, wenn sie auch in der Verbindung mit der arabischen Kommentatorenliteratur Gefahren für Glauben und Dogma in sich barg, doch in ihren wesentlichen Grundgedanken über Denken und Sein, mit platonisch-augustinischem Gedankengut bereichert, für die wissenschaftliche Begründung, Ergründung und Systematisierung der übernatürlichen Offenbarung wertvollste Dienste leisten kann. Thomas hat in großer selbständiger Denkarbeit aus der aristotelischen Philosophie, wie dies das überaus instruktive Rundschreiben des Dominikanergenerals P. Martin Stanislaus Gillet über das Thomasstudium in der Gegenwart vom 13. November 1942 in so überzeugender Weise dartut, eine *philosophia christiana* geschaffen, die für die Bestimmung des Verhältnisses von *ratio* und *fides* eine immer dauernde Bedeutung hat.

Martin Gerbert, Fürstabt von St. Blasien (1764—1793)

Vortrag, gehalten auf der Jahresversammlung des Kirchengeschichtlichen Vereins in Freiburg i. Br. am 21. Januar 1943 von Univ.-Prof. Dr. Arthur Allgeier

Wenn ein Alttestamentler versucht, Martin Gerbert geschichtlich zu würdigen, so erwartet man wohl, daß dieser seinen Standort in der Bibel oder irgendwo in der Bibelwissenschaft findet. Tatsächlich bietet das reiche Schrifttum, das der deutsche Mabillon, wie Gerbert schon von den Zeitgenossen rühmend genannt worden ist, hinterlassen hat, zu einer exegetischen Betrachtung mancherlei Ansatzpunkte.

Der Kenner der Werke des Abtes denkt etwa an die Schrift über Nabuchodonosor, die 1791 erschienen ist. Sie ist eine Art praktischer Exegese über die danielischen Reiche, welche Gerbert unter dem erschütternden Eindruck der französischen Revolution verfaßt hat. Man könnte auch auf die verschiedenen Bücher zur Methodologie des theologischen Studiums hinweisen, die 1757 mit den *Principia theologiae exegeticae* eröffnet wurden. Ergiebig wären auch die drei Bände *De sublimi in Evangelio Christi*, die beim Tode Gerberts gedruckt vorlagen und

---

[20] E. Gilson-Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn 1937, 473 f.

von seinem Nachfolger P. Mauritius Ribbele als teueres Vermächtnis des Heimgegangenen den Ordensbrüdern gewidmet wurden. Sie sind auch darum aufschlußreich, weil es an der Hand der Korrespondenz möglich ist, die Arbeit des Verfassers durch ein ganzes Jahrzehnt zu verfolgen und zu beobachten, wie er von allen Seiten her Förderung suchte, z. B. mit J. G. Schlosser in Emmendingen, vor allem mit J. J. Heß in Zürich darüber korrespondierte. Schließlich stellen die weitgespannten handschriftlichen und bibliothekarischen Interessen Gerberts gerade dem weitere Aufgaben der Betrachtung, der die Bedeutung für eigene Forschung erfahren hat.

Wenn ich indes davon absehe, hier davon zu sprechen, so geschieht es zunächst deswegen, weil ich fürchte, mich zu sehr in fachliche Einzelheiten zu verlieren. Dazu kommt freilich noch ein Grund. Je mehr ich mich in letzter Zeit mit den Briefen Gerberts beschäftigt habe, desto suggestiver hat die ganze Persönlichkeit des Mannes immer wieder gewirkt.

Es sind jetzt fünfzig Jahre verstrichen, daß die Badische Historische Kommission auf einen Antrag von Friedrich v. Weech und die warme Befürwortung von F. X. Kraus und B. Erdmannsdörffer hin beschlossen hat, die Korrespondenz Martin Gerberts zu veröffentlichen. Die Arbeit übernahm F. v. Weech selbst, und G. Pfeilschifter ist es gelungen, 1931 einen ersten, 1934 einen zweiten Band herauszugeben. Nunmehr ist der Briefwechsel bis 1781 gedruckt. Es liegt auf der Hand, daß schon mit den hier vorliegenden Quellen das aus den Darstellungen von J. Bader, Kästle, C. Krieg, Britzinger u. a. bekannte Bild vielfach bereichert werden kann. Allein für die Jahre 1782 bis 1793 harren noch etwa 1500 Nummern der Bearbeitung. Mit ihrer Drucklegung hat mich die Oberrheinische Historische Kommission beauftragt. Dafür ist im Laufe der fünfzig Jahre viel Vorarbeit geleistet worden. Demjenigen, der das Erbe übernommen hat, stellen sich indes noch Aufgaben genug, um nur textlich und inhaltlich schwierige Stellen zu klären. So bin ich in der Absicht, Näheres über einen ideal gerichteten, aber sehr eigenwilligen Kapuziner Romuald zu ermitteln, unter den Archivalien des Kapuzinerklosters Staufen auf eine Ader gestoßen, die letztlich zur Rekonstruktion des entsetzlich zersplitterten Archivs von St. Blasien geführt hat. Eine Fülle von Licht strömt aus diesen Archivalien auf den modernen Leser. Aus jedem Schreiben, ob es privaten oder amtlichen Charakter trägt, an den Kardinal von Rodt nach Konstanz oder an den Präsidenten der vorderösterreichischen Regierung Frh. von Ulm, an den Oberamtmann Karl v. Gleichenstein in Staufen oder an den Obervogt Kepfer in Gurtweil, an den P. Prior Felix Achert in Oberried oder an P. Alois Mader in Krozingen gerichtet ist, blickt immer das gleiche gütig ernste Bild, das heut in diesem Saale von der Wand herab auf uns schaut.

Danach erscheint es mir aber, wo ich über Martin Gerbert sprechen soll, erst recht ein Gebot methodischer Arbeit zu sein, zunächst zu versuchen, die reiche Aufklärung, welche dem Leser aus den edierten und nicht edierten Schriftstücken zuströmt, gewissermaßen in einem Punkte zusammenzufassen und zu einem vorläufigen Bild zu vereinigen. So darf ich es wohl wagen, in dieser Stunde vor Ihnen über Martin Gerbert als Fürstabt von St. Blasien das Wort zu ergreifen.

I.

Als Gerbert am 15. Oktober 1764 zum Abt gewählt wurde, stand er im 44. Lebensjahre. Am 12. August 1720 in Horb a. N. aus dem Geschlechte derer von Hornau geboren, hatte er zunächst die Schulen von Ehingen, dann das Gymnasium in Freiburg, zuletzt in Klingnau besucht. 1736 trat er bei den Benediktinern in St. Blasien ein, wo er am 28. September 1737 Profeß ablegte und am 30. Mai 1744 zum Priester geweiht wurde. Die erste Verwendung fand er im Lehramt seines Klosters, wo er erst Philosophie, nachher Theologie lehrte und daneben das Amt des Bibliothekars bekleidete. Diese Tätigkeit entsprach seiner gelehrten Neigung. 1759 schickte ihn sein Abt Meinrad auf längere Studienreisen mit dem besonderen Ziel, Materialien zu einer großen Geschichte der Kirchenmusik zu sammeln. Die Reise führte den jungen Ordensmann durch Frankreich,

die Schweiz, Deutschland und Italien. Dabei lernte er eine Reihe hervorragender Gelehrten seiner Zeit kennen, mit denen er eine Freundschaft schloß, die durchs ganze Leben anhielt; so mit Martini in Bologna, Garampi in Rom, Dom Clément in Paris, Schöpflin in Straßburg, J. J. Breitinger in Zürich und Schläger in Gotha.

Schon damals entfaltete Gerbert eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit. Aus seiner Lehrtätigkeit erwuchsen mehrere prinzipielle Schriften zur Theologie:

1754 der *Apparatus ad eruditionem theologicam,*
1756 *Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia,*
1757 *Principia theologiae exegeticae.*

Dieses Buch ist der erste Teil eines umfassenden Werkes zur theologischen Methodenlehre. Die Fortsetzungen erschienen 1758 und 1759. Auch während Gerbert auf Reisen war, verging kein Jahr, ohne daß eine oder mehrere neue Publikationen erfolgten. Die Reisen selbst regten wieder an. So ist *Iter Alemannicum* entstanden, ein gelehrter Reisebericht, der 1765 in St. Blasien herauskam; davon erschien 1767 in Frankfurt und Leipzig eine deutsche Bearbeitung.

Die Wahl zum Abt scheint also auf die literarische Tätigkeit keinen störenden Einfluß gehabt zu haben. Es ist indes zu beachten, daß es sich um Werke handelt, die Gerbert schon zuvor abgeschlossen hatte. Als Gerbert Abt wurde, betrug die Zahl der selbständigen Werke über 20, um in den folgenden Jahren bis auf 56 zu steigen. Die ungemeine schriftstellerische Fruchtbarkeit haben bereits die Zeitgenossen bewundert.

Als Gerbert nach der Wahl zur Huldigung der Untertanen nach Bonndorf kam, machte er auch bei den Paulinern Besuch und wurde in feierlicher Prozession empfangen. Das Protokollbuch berichtet, daß dem Zug ein Genius mit einem Schild voranging. Darauf war ein Benediktiner gemalt, umgeben von vielen Büchern, an einem Tisch sitzend und selber die Feder in der Hand. Dazu bemerkt der Chronist in Parenthese: „Martinus war zu mehristens mit Studieren und Bücherschreiben occupiert." Fast scheint es, als ob ein leiser Zweifel damit angedeutet würde, ob er auch ebenso gut den Abtstab führen könne. Den Wunsch hatte man jedenfalls, daß die Abtswahl dem Pauliner-Klösterchen Glück bringen möge. Hinter Gerbert war auf dem Schild ein Pauliner stehend dargestellt und zeigte auf einen von oben herabsteigenden Engel, der dem Benediktiner Inful und Stab bringt, den Pauliner aber mit vielen Blumen überschüttet.

In manchen Kreisen mag man tatsächlich gehofft, in anderen befürchtet haben, der Neugewählte werde mehr ein beschaulicher Gelehrter denn ein tatkräftiger Abt sein, sich in seine Bücher vergraben und seinen Musen leben wollen, und der P. Dekan, der P. Großkellner und der P. Kuchelmeister sowie die Pröpste, Prioren und Statthalter zu Oberried, Krozingen, Bürgeln, zu Wislikofen und Berau wie auch die weltlichen Beamten, der Kanzler und die Hofräte, die Obervögte oder Oberamtmänner, die Amtmänner und Schaffner würden nach eigener Willkür schalten und walten können. Die hofften und fürchteten, wurden unangenehm und angenehm enttäuscht. Vor der Wahl waren *statuta capitularia* aufgestellt worden, und Gerbert selbst hatte den Auftrag erhalten, sie zu entwerfen. Ihm fiel es zu, sie auch auszuführen, und das galt ihm von der ersten Stunde an als heilige Pflicht.

Schon in der Ansprache, die er nach der Wahl an die Konventualen richtete, ließ er deutlich erkennen, daß er wußte, was er sollte und wollte: unsere Klöster, sagte er, sollen Werkstätten des gelehrten Fleißes sein; ihre Bewohner sollen den schnöden Vorwurf eines untätigen und nutzlosen Daseins durch wissenschaftliche Arbeiten widerlegen. Dabei sei wahre Frömmigkeit die sicherste Grundlage eines Gotteshauses: Liebet Gott, rief er den Brüdern zu, und lasset die Feinde unseres Standes toben! Denn wehe uns, wenn wir vor ihm ebenso verhaßt wären, wie wir's vor vielen Menschen sind. In diesem Geiste ging er daran, auf der Grundlage der *Regula S. Benedicti* allen Amtsträgern ausführliche Instruktionen zuzustellen. Sie ergingen ebenso an die weltlichen Beamten bis herunter zum Vogt und Waldhüter und Kastenknecht und Kaminfeger. Da die Vermögensverwaltung vielfach im argen lag, ließ er allenthalben genau feststellen, welche Schuldigkeiten das

Gotteshaus hatte und was für Gülten und Zinsen dem Kloster gehörten. Der Kanzler von Lemppenbach und Renovator Keller erhielten sehr wichtige Aufgaben.

Man müßte sich wundern, wenn davon alle Untertanen gleichmäßig erbaut gewesen wären. Unter den Mönchen war eine Gruppe unzufriedener Herren. Dazu gehörte der Archivar P. Leo Kleesattel. Auch P. Ämilian Ussermann, der sich zur Zeit der Wahl als Professor in Salzburg befand, scheint anfangs abseits gestanden zu sein. Gerbert rief ihn zurück, und P. Ämilian wurde später einer der verdientesten Mitarbeiter an der *Germania sacra*.

Nicht so bald und einfach legten sich die Widerstände bei den Laien. Das zeigt der Fall des Hofrats Marzell v. Granicher. Er befand sich seit 1749 in sanktblasianischen Diensten, ein Beamter von unbestreitbaren Fähigkeiten, Gerbert selber als Bibliothekar befreundet, aber von maßlosem Ehrgeiz erfüllt. Schon 1759 hatte er gehofft, Obervogt in Ewattingen zu werden, mußte aber damals gegen einen älteren Kollegen zurücktreten. Beim nächsten Wechsel 1766 wollte ihm Gerbert die Obervogtei übertragen. Da war es Granicher zu wenig. Brüsk refüsierte er und beantragte seine Demission. Diese nahm der Abt an. Fortan sann Granicher auf Rache, und die Rache brachte St. Blasien an den Rand des Verderbens. Allerdings erst nach Jahren.

Man muß, um die Zusammenhänge zu verstehen, etwas weiter ausholen und eine Vorstellung von der Herrschaft St. Blasien zu gewinnen suchen. Das weltliche Territorium von St. Blasien umfaßte zunächst den sog. Zwing und Bann, d. h. St. Blasien mit den Vogteien Menzenschwand, Bernau und Ibach. Zur Zeit Gerberts gehörte die Grafschaft Hauenstein nicht mehr dazu; immerhin besaß der Abt noch die niedere Gerichtsbarkeit. Dagegen waren sanktblasianisch die Talvogteien von Schönau, Todtnau und auf dem Todtnauerberg, seit drei Jahrhunderten die reichsunmittelbare Grafschaft Bonndorf und die alten Ämter Ewattingen, Blumegg, Gutenburg mit Berauerberg und die Reichsvogtei Schluchsee. Im Laufe des 18. Jahrhunderts waren erworben worden die Herrschaft Staufen und Kirchhofen sowie das ehemalige Wilhelmitenkloster Oberried. Außerdem besaß aber St. Blasien von alters her zahlreiche Güter und Rechte im Markgräfler Land, im Breisgau und Klettgau und in der Baar und nicht zuletzt in der Schweiz, vor allem im Aargau und im Züricher Gebiet. Der Fürst von St. Blasien war das angesehenste Mitglied des breisgauischen Prälatenstandes und *praeses natus* der Priminstanz bei der vorderösterreichischen Regierung in Freiburg.

Als Gerbert diese verschiedenen weltlichen Ämter übernahm, wurde ihm bald deutlich, daß hier andere Gesetze herrschten als im reinen Reich der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Wie in eine andere Welt versetzt kam er sich vor, so schrieb er an Abt Cölestin von St. Georgen *(velut in alium orbem translatus)*. Alles gehe langsam voran, er könne höchstens zustande bringen, was er schon früher in die Hand genommen habe, ehe er aus der angenehmen Muße, in der er so zufrieden gewesen sei, herausgerissen wurde. Einige Wochen nachher macht er auch nähere Andeutungen:

„Jetzt aber *in procinctu* bin ins Breisgau wegen der Priminstanz Schuldigungen und anderer so verdrießlicher Sachen willen, unsere *immunitatem ecclesiasticam* belangend, wegen welcher in Mörsburg bei *Emminentissimo* die triftigste Vorstellungen gemacht und dahin bewogen, daß samentliche Erz- und Bischöfe des Römischen Reichs *in partes* gezogen werden, um *communi nomine* eine Vorstellung nit nur *apud Augustam, sed etiam Augustum qua supremum advocatum Ecclesiae,* gemacht werde.“

Es war also die Aufhebung der kirchlichen Steuerfreiheit, welche Maria Theresia unter der gewaltigen Schuldenlast, die der Ausgang des Siebenjährigen Krieges verursacht hatte, ins Auge faßte und die tief ins klösterliche Wirtschaftsleben einzugreifen drohte, welche Gerbert als eine der ersten ganz großen weltlichen Sorgen übernahm. Nicht die einzige. Bei der Huldigung in Staufen überreichten die Untertanen eine lange Beschwerdeliste. Als ihm Abt Georg Strobel von Petershausen zur Wahl gratulierte, konnte er es nicht unterlassen, folgendes Postskriptum beizufügen:

Auch gnädiger Fürst und Herr!

Ob ich zwar Euer fürstlichen Gnaden mit Beunruhigung der Mengischen *Affaire* annoch nicht beschwerlich fallen sollte, indem mir lauchlichst vorstellen kann, daß Hochdieselbe mit einer fast ohnübersichtlichen Menge der Geschäften beladen sein werden. Da gleichwohlen diese Sachen von solcher Beschaffenheit, daß solche einer vorzüglichen *Attention* ebenfalls würdig, so hoffe, Euer fürstlichen Gnaden werden mir die diesfällige Anerinnerung nicht mißdeuten, sondern vielmehr von selbsten bedacht sein die Erörterung dieser tiefst in das Gewissen dringenden *Causa* nach möglichst zu befördern, wo mich übrigens auf das, so letztmals gegen den allhier gewesenen *P. Registratorem* geäußeret beziehe, der annbest beharre

ut in Litt.

Gerbert antwortete postwendend am 19. Dezember. Die Antwort für die Glückwünsche fehlt. Dagegen steht auf einem Blatt folgendes Konzept:

Ewer *etc.* belieben in dem *PS.* wegen des Klösterlein Mengens eine Erinnerung zu machen und sich zugleich auf meinen daselbst gewesten *P. Registratorem* zu beziehen, worauf kürzlich ohnverhalten soll, daß gedachter *P. Registrator* gleich nach seiner *Retour* eine schriftliche *Relation* erstatten und nebst anderem hauptsächlich erwähnt, welcher gestalten Euer *etc.* sich *ratione* des anerbottenen *arbitrii boni veri* dahin erklärt haben, daß selbe bei nun auf den 3. Oktober vor seyendem Reichsprälatentag die *facti speciem* dero Herrn Präsident und noch einem oder anderen hochwürdigen Herrn Reichsprälaten vorlegen, ihre *consilia* darüber einholen und gleich nach dero *Retour* die Erklärung anhero erlassen wollten. Ich sehe denn nach dieser beliebten Erklärung *ratione* des angebottenen Kompromisses täglich entgegen und harre

ut in litt.

Mit Mengen verhielt es sich nun folgendermaßen: Wie Oberried war Mengen ein Wilhelmitenkloster. Zusammen mit Sion im Aargau 1725 aufgelöst, wurden alle drei St. Blasien inkorporiert. Mengen aber lag von St. Blasien oder sanktblasianischen Besitzungen zu weit ab und war daher schlecht zu verwalten. Daher machte Fürstabt Franz Schächtele dem ihm persönlich sehr befreundeten Abt Alfons Strobel von Petershausen den Vorschlag, Petershausen möge das Donauklösterchen übernehmen, und Petershausen nahm es auch gegen ein mäßiges Entgelt. In der Folge verbaute sich aber Petershausen. Namentlich Abt Georg, der Neffe von Abt Alfons von Petershausen, hatte große Baupläne und geriet in bedenkliche Schulden. Daher wollte er Mengen wieder abstoßen. Zu diesem Zweck vergriff er sich noch einmal, indem er St. Blasien beschuldigte, Petershausen in simonistischer Weise benachteiligt zu haben.

Die Angelegenheit war nun schon unter Fürstabt Meinrad Troger dahin gekommen, daß St. Blasien sich zu einem Vergleich bereit erklärte. Am 26. September 1764, also vierzehn Tage vor dem Tode Meinrads, brachte P. Registrator, P. Joh. Gualbert Schalber, sieben Weihekandidaten nach Konstanz und wohnte wie oft früher in Petershausen. Ob er geradezu das Anerbieten zu überbringen hatte oder ob nur gelegentlich die Sprache auf Mengen kam, darauf habe ich nicht geachtet. Jedenfalls wollte der Abt von St. Georgen die Angelegenheit auf dem Prälatentag am 3. Oktober vorbringen. Auch da kenne ich die Vorgänge nicht näher. Vielleicht war St. Blasien wegen des Gesundheitszustandes von Fürstabt Meinrad überhaupt nicht vertreten.

Nunmehr entwickelte sich ein von beiden Seiten leidenschaftlich geführter Prozeß, der aber geschichtlich deswegen äußerst aufschlußreich ist, weil dabei Spieler zum Teil mit ausführlichen Schreiben hervortreten, die bis jetzt wenig bekannt waren. Im ersten Briefband teilt Pfeilschifter 19 darauf bezügliche Schriftstücke mit. Es klaffen aber wesentliche Lücken zwischen den einzelnen, so daß es unmöglich ist, sich ein richtiges Bild zu machen. Aus den Akten von St. Blasien lassen sich allein ein paar Dutzend Schreiben Gerberts in der Prozeßangelegenheit beifügen. Gerbert widmete der Angelegenheit einen Eifer, um nicht zu sagen eine Leidenschaft, welche demjenigen auffallen muß, der in ihm die vollendete Güte und Milde erblickt hat. Immerhin ging er mit der ihm eigenen Ruhe vor. Die seltene Gabe, die verschiedensten Menschen sich dienstbar zu machen, bewährte er dadurch, daß er in der Schweiz, in Konstanz und Mainz mit geeigneten

Persönlichkeiten in Verbindung trat, die er teils als Sachwalter anging, teils als Schiedsrichter in Vorschlag brachte, während Abt Strobel eine offensichtlich ungeschickte Hand betätigte. Der Konstanzer Kurie, jedenfalls dem Generalvikar von Deuring, vielleicht auch dem Herrn Kardinal, der eben auch mit Petershausen zu leben hatte, mag Gerbert damals ein nicht sehr bequemer Prälat gewesen sein, wie denn auch der Nuntius von Luzern, mit dem Gerbert sonst die besten Beziehungen unterhielt, den Abt von Rheinau beauftragte, eine Mahnung nach St. Blasien zu vermitteln. Allein schon dieser Prozeß enthüllt bei Gerbert tiefere Triebkräfte, die man bloß zu heben versuchen muß, um zu einem Urteil zu gelangen.

Ehe ich dazu übergehe, erlauben Sie mir, die äußere Chronik wenigstens in ihren Hauptzügen fortzusetzen und abzuschließen.

Das Mengener Klösterchen war nur eine von den vielen Angelegenheiten, welche Gerbert bereinigen wollte. Je genauer er die einzelnen Zweige der Verwaltung kennenlernte, desto größere Sorgen bereitete ihm der Zustand der Finanzen. St. Blasien war in eine bedenkliche Schuldenwirtschaft hineingeraten, aber nicht deswegen, weil es an und für sich an der genügenden wirtschaftlichen Kraft gefehlt hätte, sondern weil die Verwaltung den Aufgaben nicht gewachsen war. Die Zinsen und Zehnten liefen schlecht ein, weil oft niemand recht wußte, was zu entrichten war, und in den Ämtern saßen Leute, die mehr Paragraphenfuchser als weitblickende und verständige Vorgesetzte waren. Dazu kamen die immer zahlreicher werdenden neuen wirtschaftlichen Maßnahmen der Regierung, denen gegenüber eine mangelhafte juristische und kameralistische Schulung der Klosterbeamten sich als geradezu katastrophal erwies. Das wurde mit einem Schlag anders, als Gerbert eine reinlichere Scheidung der geistlichen und weltlichen Aufgaben vornahm und an die Spitze der Verwaltung den Kanzler Anton v. Lemppenbach berief. Schon in kurzer Zeit machten sich die wohltätigen Wirkungen der Ordnung geltend.

Da brach am Vortag des Jakobusfestes 1768 vormittags um 11 Uhr im Konventsgebäude aus heute noch ungeklärter Ursache jenes Feuer aus, das, von einem heftigen Ostwind getrieben, auf die Kirche und Nachbarhäuser übergriff, das Kloster St. Blasien in Schutt und Asche legte und das ganze, so hoffnungsvoll begonnene Werk zu vernichten schien. Gerbert blieb aufrecht und begann von neuem. Die tatkräftigste Hilfe bekam er aus der Schweiz. Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen, vor allem der Kanton Zürich schossen ihm erhebliche Summen zum Aufbau vor. In wenigen Jahren erstand St. Blasien glänzender als je zuvor, und die Kuppel von St. Blasien kündet noch heute von der Tatkraft und dem Kunstsinn seines zweiten Gründers. 1770 konnten die Klosterräume wieder bezogen werden, die Kirche wurde 1784 eingeweiht.

Ein reiches Maß von Sorgen und Arbeiten füllt die Zeit von 1768 bis dahin. Die Auseinandersetzung mit Petershausen lebte neu auf. Dazu trat eine Angelegenheit, die zeitweilig noch schlimmer auszugehen drohte als der Brand. Der eben genannte Granicher reichte bei der Regierung eine Anzeige ein, die alten Ämter Ewattingen, Bettmaringen und Gutenberg samt dem Berauerberg, die von St. Blasien als Reichsämter bezeichnet worden wären, gehörten zu Vorderösterreich und seien dahin steuerpflichtig, St. Blasien suche beträchtliches Steuergut zu hinterziehen. Vergebens bemühte sich Gerbert, rechtsgeschichtlich das Gegenteil darzulegen. 1776 schickte die Freiburger Regierung den kategorischen Befehl unter Androhung militärischer Exekution, sich zu fügen. Schließlich brachte es Gerbert durch persönliche Audienz bei Maria Theresia fertig, die Intrigen Granichers zu zerstreuen und eine befriedigende Klärung zu schaffen. Das Wetterleuchten dieses Gewitters zog sich noch bis in die achtziger Jahre.

Inzwischen war auch mit Petershausen ein Vergleich zustande gekommen. Nach dem Tode Maria Theresias, die in all diesen Vorgängen Gerberts treue Gesinnung erst recht eigentlich hatte schätzen lernen, brachten die kirchenpolitischen Reformen Josephs II. neue Sorgen. 1782 wurden die Kartäuser-, Franziskaner-, Dominikanerklöster im Breisgau aufgehoben. Wenn die Gefahr an den Benediktinern vorüberging, war es nicht zuletzt das persönliche Verdienst von Gerbert, der nichts

versäumte, um für seinen Orden einzutreten. 1789 brach in Frankreich die Revolution aus. In Scharen suchte der franzöische Klerus Zuflucht diesseits des Rheins. Gerbert half, wie er konnte. Vor allem erhob er seine warnende Stimme gegen diejenigen, welche französische Ideen auf deutschem Boden verbreiteten und mit dem Feuer spielten. Noch dreimal reiste er persönlich an den Hof. Am 13. Mai 1793, im 73. Jahre seines Lebens, dem 56. seiner Profeß, in der Vorbereitung des Goldenen Priesterjubiläums, nachdem er den Stab von St. Blasien 29 Jahre lang in Ehren geführt hatte, ist er gestorben.

II.

Als Engelbert Klüpfel dem Heimgegangenen in der *Nova Bibliotheca* einen Nachruf widmete, faßte er seine Würdigung in die drei Sätze zusammen: *multa scripsit, multa fecit, multa pertulit.*

Versucht man nach einem Abstand von 150 Jahren das Bild dieses seltenen Mannes, des Gelehrten, des Staatsmannes und des Priesters, wieder lebendig zu machen, so leuchtet ein Grundzug auf, den alle, die mit ihm in nähere Berührung kamen, unwillkürlich in seinem Wesen gefunden haben: eine schlichte, aufrichtige, herzliche Güte. Sie bezauberte Freund und Feind. Sie rühmten unabhängig die Protestanten Nicolai, der von Berlin in den Schwarzwald gereist kam, J. Koch von Straßburg, Zapf von Augsburg, J. J. Heß aus Zürich. Der Kanzler Castoreo an der Nuntiatur in Luzern schilderte in einem Brief an den gemeinsamen Freund Garampi vom 15. November 1766 den neuen Abt: *Egli per altro si porta bene et non ha cangiato niente, sempre umile, sempre un poco critico e sempre un poco maliziosetto.*

Das ist Gerbert auch als streitbarer Verfechter der Rechte seines Klosters.

Lassen Sie mich statt vieler Worte ein paar Anekdoten anführen:

1. In dem interessanten Diarium des Klosters Salem aus der letzten Zeit von Anselm III. finden sich bekanntlich auch köstliche Aufzeichnungen aus Küche und Keller. Man erfährt, daß an einem besonderen Tag die „gesattelte Speis" zum Gemüs wegfällt und dafür eine weitere Speis gereicht wird. Am Sebastianusfest gibt es aber sechserlei Speisen und dreierlei Wein. Dem Kardinal schickt der Abt zwei Haselhühner. Am 13. Juli 1773 kommt der Nuntius von Luzern. Er trinkt nur Wasser und mag kein Wild und kein Geflügel, auch keinen Kaffee. Nach der hl. Messe bringt man ihm Schokolade. Wenn der Fürstabt von St. Blasien kommt, wünscht er ein Habermus.

2. Im Diarium, das P. Kreuter über den festlichen Einzug von Maria Antoinette in Freiburg (4. Mai 1770) angelegt hat, wird u. a. berichtet, wie die Prälaten der Breisgauklöster aufziehen. Da erscheint der Abt von St. Trudpert mit schäbigen Pferdchen und einem abgetragenen Pektorale. Kurzerhand stellt ihm Gerbert ein paar ordentliche Gäule zur Verfügung und läßt ihm aus seinem Koffer ein besseres Pektorale bringen. —

Der Trudperter Abt ist Paul (II.) Ehrhard, der in der Pfarrkirche von Tunsel begraben liegt. Ganz dasselbe Bild gewinnt der Leser aus der Charakterisierung von W. Strohmeyer im Diözesanarchiv 63 (1935) 106/113. N. F. Band 36.

3. Der berühmte oder famose Handschriften- und Antiquitätenhändler Dom Maugérard schickte eine Anzahl Bücher und Bilder und verlangte dafür 50 Louisdors. Nachdem sich schon bei einer früheren Sendung gewisse Bedenken ergeben hatten, schickte ihm Gerbert das Geld, schrieb ihm aber (11. Mai 1771) dazu:

Iam vero pretium statuisti pro congerie picturarum 50 Ludovicos, quod quidem vix expendere ausim, cum monachum benedictinum me profitear, pro tantis vanitatibus. Accedit, quod periti indices artis pictoriae non paucas, quas pro originalibus mihi misisti, copias tantum transsumptas et quidem ex tabulis aeri incisas pro certo affirmant. Interim conventum hic agnosco etsi dolens ne dicam deceptus, quia existimo te bona fide pro originalibus picturas illas habuisse . . . nonnullas tabulas aeri incisas . . . quia verecundos oculos offendebant, in ignem proieci.

4. Im Winter 1791/92 suchte Freiherr Joseph von und zu Zweyer, Grundherr von Niederalpfen, damals in Waldshut, um die Jagd im Gurtweiler Forst nach. Der Baron stand zu St. Blasien in näherer Beziehung. Trotzdem glaubte Gerbert ab-

lehnen zu müssen. Einmal mit Rücksicht auf die Bevölkerung, welche das Jagen mit Hunden beschwert, wozu in den gegenwärtigen Unzeiten alle Gelegenheit fernzuhalten sei. Auch würde er sich durch die Zusage ein mißliebiges *Digusto* zuziehen, da ein gleiches Ansinnen auf einen Teil des Oberrieder Forstes von ihm abgelehnt worden sei. Damit gab sich Herr von Zweyer nicht zufrieden und machte geltend, daß Bürger von Waldshut und erst kürzlich noch Herr v. Schultheiß die Erlaubnis bekommen hätten. Gerbert entgegnete, von einem solchen Patent wisse er nichts, und in der Propstei Gurtweil sei auch nichts bekannt. Wenn es aber der Fall gewesen sei, so waren es eben noch solche Zeiten, deren Abstand von den itzigen besonders in Rücksicht der Untertanen unendlich groß sei. „In der Seele würde mir weh tun, wenn dieses durch die leidigen Zeitumstände abgedrungene und abgenötigte Ansuchen von Ew. *etc.* ungleich aufgenommen werden sollte, wie ich mit wahrem Bedauern aus dero weiterem Schätzbarsten vom 10. des Monats entnehme. Ich bitte recht sehr, versichert zu sein, daß dieser Vorfall meine aufrichtige nachbarliche Ergebenheit und vorzügliche besondere Hochachtung niemals erschüttern kann."

Das ist Martin Gerbert, ein Mann von gerader Art und ausgeprägtem Rechtsinn, ein wahrer Edelmann. In seinen Erlassen, namentlich wo er aufs Grundsätzliche zu sprechen kommt, kehrt kaum ein Begriff so oft wieder wie der von den teueren Pflichten seines obhabenden Amtes und der gottgeheiligten Justiz. Daher war Martin Gerbert auch ein ehrlicher und begeisterter Freund des Vaterlandes. Das hat ihm die vorderösterreichische Regierung in Freiburg im Zusammenhang mit einer sehr schwierigen Angelegenheit, in der sie ihn um seine Mitwirkung ersuchte, formell ausgesprochen. Das Schreiben liegt im Generallandesarchiv bei den Ortsakten von Offnadingen.

Schließlich — *last not least* — war Gerbert ein Mann von kerniger Religiosität. Zeuge dafür sind viele seiner kleineren und größeren Schriften; Zeuge u. a. der Brief, den er dem neugewählten (6. Februar 1782) Abt Karl in Tennenbach, der in St. Blasien studiert hatte, zum Antritt seines Amtes oder bei einem anderen Anlaß seinem Landsmann Michael von St. Märgen schrieb. Beide sind im Konzept erhalten (St. Paul IV 358 f. und 273 f.). Der erste lautet:

Munus Tibi abbatis tui monasterii a tuis esse delatum, quanto nos affecerit gaudio, ex amore illo metire, quo te prosecuti sumus, quando apud nos sacratioribus studiis per plures annos vacasti. Gaudium nostrum plenum fuisset nisi difficillimis hisce condoleremus temporibus. Jam confortare et esto robustus, dum bella Domini pugnanda sunt, inter gravissima obstacula cultus, honor, et gloria divina sunt propugnanda. Age quod agis studiose et religiose. Et quando se difficultates offerunt, et obstacula, ut fortiter superes, intrepide, dic cum psalmista: Dominus mihi adjutor, non timebo, quid faciat mihi homo. At quoties ego me miserum a chara abstractum solitudine deploravi, procellis huius saeculi immersum, et jactatum peneque demersum. Status hic violentus, et periculi plenus tanto majorem flagitat, curam et contentionem, quo pluribus negotiis etiam saecularibus implicamur et distendimur. At vel hinc disce vanitatem omnium rerum; disce quam suave sit Domini jugum, et stimulare Deo servire, eique res omnes committere: et quotiescunque vacare licet orationi, meditationi et lectioni divinarum rerum, aliisque religionis ac pietatis exercitiis, relinque asinam cum sarcinis suis, curas et cogitationes omnes heterogeneas sepone. Intra, quam saepe licet, in cubiculum tuum, et libenter cellae inclusus, quantum potes monachum age, in teipso te recollige, sursum eleva. Ut tristitiam huius saeculi interim reprimas, quam fluxa et instabilia, quam brevia, et transitoria sint omnia, tecum considera, quamque flocci facienda. Age impigre et solerter, quae status tui sunt, conditionis et officii, dum huic renuntiare integrum non est, nec remittere aliquid de rigore. Cogita non statum te tuum mutasse nec mutare nisi in melius licere, ut tuis exemplo in omnibus praeluceas, et quae sunt vocationis religiosae, in aliis etiam praestes. Incumbit abbati in iis imprimis quae substantiam religiosae vocationis attinent, vota scilicet, quae monachum perfecte deo alligant, atque ne in amorem creaturarum relabatur, continent, suis se strenuum ducem exhibere. Ut tuos in oboedientia promtos habeas ac obsequentes, ipse in observatione regulae et avitarum constitutionum tam communium ordinis, quam particularium ac domesticarum sis accuratus et sedulus. Vide, ne tuis importabilia onera imponas, quae digito attingere detrectes. Sed in rigore disciplinae, quantum licet, ducem te et antesignanum exhibeas. Ipsum

disciplinae nomen rigorem quendam et austeritatem exposcit, cui ipsus libenter collum submitte aliosque ad jugum Domini subeundum allice et urge: nec facile tibi aut aliis mitigationem, aut exemtionem ab exercitiis arduis largire. Solet vel minima hic relaxatio remissioque unam post aliam trahere totamque structuram periculo exponere ruinae; quanto magis, si notabiles defectus dissimulentur, aut impune grassari sinantur. In requirenda ab aliis obedientia absit acceptio personarum, nec provectiores aetate magis se obedientiae legibus solutos credant: maxime autem ne pervicaces et superbi ex conniventia prae aliis commodum sentire videantur. Depone sinistrum omnem ac pravum affectum ac nocuam formidinem, delinquentium ac discolorum tibi inducendi aversionem, tete exponendi molestiis, tuamque ac concreditae congregationis tranquillitatem turbandi affectando pacem, quae non est pax. Pacem, non quomodo mundus dat, suis promisit Christus: Non turbetur cor vestrum neque formidet.

Pacis hinc ac concordiae fraternae causa nihil unquam remittas observantiae regularis, aut quidquid officii tui partes flagitant, multo minime legis divinae. Id fortiter, viriliter, et constanter age, ut satis, semper tibi adsit animi vigoris, ne unquam vitia dissimules, aut vitioso palpes. Iusta animi levitas cum prudentia corrigit, eosque, qui sunt minus morigeri, etiam lucrifacit, et conciliat. Totus mundus contra nos insurgit, pristino nos excidisse statu clamat, rei publicae noxios nos, et inutile terrae pondus reputat. Et dum ipsi pigritamur, tergiversamurque reformationi instituti nostri serio et tempestive incumbere, aliena potestas manum admovet, falcem inmittit, excidium minitatur. Alia nunc est monachorum facies, quam olim in Aegypto, postquam ab ecclesia in clerum sunt assumpti, unde ob ministerium sacrum peculiariter sunt obstricti utilitatibus necessitatibusque ecclesiae esse intenti, quod alias S. Augustinus requisivit insignis ad monachos insulae Caprariae epist. 48 T II opp ed. Maur. p. 113. Justum ipse negotiis sacris et profanis statue pretium, omnibus sic intentus curis, ne patiaris animae tuae detrimentum, et dum aliis praedicas, ipse reprobus inveniaris. Ne abutaris pro arbitrio potestate tua tam in monasticis, quam politicis: libenter ab expertis accipe consilium et adiutorium juxta aliorum etiam officii rationes, in quos partitus es onera tua. Caeterum promto suscipe animo, et patienter suffer difficultates, quae se in explendo officio offerunt, duras et contrarias res, quae accidunt, molestias, adversitates, detractiones, murmurationes, odia, contemtus, in deum conjecta fiducia, forti nihilominus et obfirmato animo insiste in iis, quae tui sunt muneris, ac persta. Vince mollitiem animi, inanem abijce formidinem. Recte faciendo neminem timeas adversantia fortiter fer, et sustine patienter, sicut desideramus, lapsus et defectus nostros a deo nobis et hominibus condonari, ac ferri aequanimiter, ita cum proximo nostro agendum nobis est, quorum defectus coram aliis tegere, et excusare, quantum licet, debemus: quae vero corrigenda ex officio sunt, id cum lenitate et affabilitate fiat, cum suavitate, sed efficacia tamen faciendum. Memores excessum, et peccatorum nostrorum erga delinquentes paterna pandere oportet viscera, et ipsi eorum culpas expiare studere, quo nostrorum facilius obtineamus veniam. Quod eo promtius in nos suscipere debemus, tum alias obnoxii reddendae pro subditis rationi, tum quod metuendum nobis sit, ne neglectu muneris nostri culpa etiam penes nos sit. Cordi summopere esse debet abbati fraternam inter suos conciliare conservareque concordiam: prout inter primos christianos (religiosorum in communi viventium in dei servitio instar) erat cor unum et anima una: debetque esse par zelus ac paria consilia studiaque pro dei amore. Deus te tuis sospitem et incolumen quam diutissime conservet!

[4] Jos. 1, 6. [7] Ps 117, 6. [12] Koh 1, 1. [12] Mt. 11, 30. [14] Gn 22, 5. [28] Mt 23, 4
[40] Jo 141. [53] p. 137/140 rec. Goldbacher.

*

Das Andenken Martin Gerberts sei uns heilig! In Bonndorf haben sie ihm ein Denkmal erstellt, weil er die Sparkasse gegründet hat, und das Spital kündet noch dem heutigen Geschlecht, wie weitblickend er in sozialen Fragen gedacht und gehandelt hat. Im Kirchengeschichtlichen Verein muß sein Andenken auf andere Weise gepflegt werden. Ein Arbeitsprogramm hat vor einigen Jahren der Herr Erzbischof an dieser Stelle entwickelt. Dieser Vortrag möchte zur Verwirklichung beitragen.

KLEINE BEITRÄGE

Die neue Enzyklika Pius' XII. über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien

Von Prälat Professor Dr. Karl Pieper

Seinem bedeutungsvollen Rundschreiben vom 29. Juni v. Js. über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm hat unser Heiliger Vater bald ein neues, nicht minder wichtiges: Über die zeitgemäße Förderung der biblischen Studien folgen lassen. Die neueste Enzyklika trägt das Datum des 30. September 1943, des Festes des heiligen Hieronymus, „des großen Meisters der Schriftauslegung". Die in der Vatikanischen Druckerei erschienene authentische deutsche Übersetzung dieser päpstlichen Kundgebung ist in den ersten Januartagen ds. Js. in Deutschland bekannt geworden.

Die Veranlassung dieser Enzyklika bildet die fünfzigjährige Wiederkehr der Veröffentlichung des richtungweisenden Rundschreibens: *Providentissimus Deus* des hochseligen Papstes Leo XIII., das bekanntlich am 18. November 1893 erschienen ist. Dieses Jubiläum hat Pius XII. nun zum Anlaß genommen, um seinerseits sowohl die bleibende Bedeutung von *Providentissimus Deus* von neuem in Erinnerung zu bringen wie auch auf die besonderen Aufgaben hinzuweisen, die den katholischen Exegeten in der Gegenwart gestellt sind.

Die neue Enzyklika zerfällt in einen geschichtlichen und in einen systematischen Teil. In der kleineren geschichtlichen Hälfte wird ein kurzer Überblick über die Bemühungen der letzten Päpste für die Hebung der biblischen Studien gegeben. Zuerst wird erinnert an die Feststellungen Leos XIII. über die Wahrheit der Hl. Schrift, wie sie sich aus deren göttlicher Inspiration ergibt. Pius XII. bestätigt diese Lehre. Er erklärt: „Auch wir legen sie kraft Unserer Autorität vor und dringen darauf, daß sie von allen gewissenhaft festgehalten wird." Als weitere Taten Leos nennt der Papst die Förderung der Bibelschule der Dominikaner in Jerusalem und die Einsetzung der Bibelkommission, die durch apostolisches Schreiben vom 30. Oktober 1902 vollzogen wurde.

Auch die verschiedenen Maßnahmen Pius' X. zur Hebung der Bibelwissenschaft (Schaffung der akademischen Grade, Aufstellung einer Studienordnung für die Seminarien, Gründung des päpstlichen Bibelinstituts) werden gebührend hervorgehoben. Schließlich wird auf die Verordnungen und Taten hingewiesen, die Pius XI. zur Vervollständigung und Vervollkommnung der Maßnahmen seiner Vorgänger erlassen hat.

In diesem geschichtlichen Abschnitt wird weiter der Bemühungen der letzten Päpste, insbesondere Benedikts XV., zur Verbreitung der Hl. Schrift im christlichen Volke gedacht. Dabei wird die Ansicht zurückgewiesen, als ob die Kirche eine Gegnerin der Lesung der Bibel in der Muttersprache sei.

Als erfreuliches Ergebnis der vielfachen Tätigkeit seiner Vorgänger und der Mitarbeit aller derer, die den päpstlichen Weisungen „treu Folge geleistet haben", stellt Pius XII. fest, „daß die Bibelwissenschaft und der Gebrauch der Bibel unter den Katholiken große Fortschritte gemacht haben".

Der lehrhafte Teil der Enzyklika erinnert in seinem Eingang zuerst kurz an den augenblicklichen Stand der Bibelwissenschaft. Zufolge der emsig betriebenen Ausgrabungsarbeiten in Palästina, ferner der handschriftlichen und inschriftlichen Funde der letzten Jahrzehnte, auch der eingehenderen Beschäftigung mit der Schrifterklärung der Kirchenväter, der Erzählungsart und Schreibweise der Alten haben die biblische Wissenschaft und ihre Hilfsfächer gegenüber ihrer Lage vor 50 Jahren erhebliche Fortschritte gemacht. Diesem Fortschritt zu dienen, sei auch das Ziel der neuen Enzyklika. „Wir wollen allen zeigen, was noch zu tun übrig bleibt und in welchem Geiste die katholischen Exegeten heute an ihr großes und erhabenes Amt gehen sollen."

An erster Stelle verlangt nun der Papst von den heutigen Bibelerklärern die Kenntnis der biblischen und anderer orientalischen Sprachen, um die heiligen Texte im Urtext lesen und erklären zu können. Über den Urtext sagt Pius XII.: „Vom heiligen Schriftsteller selbst geschrieben, hat er höhere Autorität und größeres Gewicht als jede, sei es auch die beste Übersetzung aus alter oder neuer Zeit." Neben der Sprachenkenntnis verlangt Pius XII. von den Exegeten der Gegenwart „eine gründliche Schulung in der Textkritik". Er vindiziert dieser die Aufgabe, „den heiligen Text, soweit möglich, in vollkommenster Weise wiederherzustellen, ihn von den Verderbnissen, die aus der Unzuverlässigkeit der Abschreiber stammen, zu reinigen und ihn tunlichst zu befreien von Zusätzen und Lücken, von Umstellungen und Wiederholungen und von andern derartigen Fehlern, die sich bei jahrhundertelanger Überlieferung in die Schriftwerke einzuschleichen

pflegen". Die Mitarbeit an der Herstellung eines möglichst guten Textes nennt der Papst „eine gebieterische Forderung der Dankbarkeit, die wir Gottes Vorsehung dafür schulden, daß sie diese Bücher den Kindern als Brief des Vaters vom Throne seiner Herrlichkeit gesandt hat". Weiter stellt der Hl. Vater fest, daß in der Benutzung des kritisch bearbeiteten Urtextes (auch in seiner Zugrundelegung bei Übersetzungen in die Muttersprache) kein Verstoß gegen die Erklärung des Konzils von Trient über die lateinische Vulgata erblickt werden dürfe. Die Authentizität dieser Übersetzung sei nicht in erster Linie aus kritischen Gründen, sondern mit Rücksicht auf ihre jahrhundertelange Verwendung in der abendländischen Kirche behauptet worden und sie habe in keiner Weise die Autorität und Bedeutung der Urtexte herabsetzen sollen.

Die Ausführungen der Enzyklika über die Erklärung der Heiligen Schrift sind von ganz besonderem Gewicht. Der Papst betont nachdrücklich, daß es die „erste und angelegentlichste Sorge" der Exegeten sein müsse, den Literal- oder Wortsinn der biblischen Texte mit allen geeigneten Mitteln zu eruieren, damit der Gedanke des Schriftstellers klar erfaßt werde. Natürlich sollen sie auch, da es sich „um das inspirierte Gotteswort handelt, das Gott selbst der Kirche zur Hut und Erklärung anvertraut hat", den „Bestimmungen des kirchlichen Lehramts", ebenso „den Auslegungen der heiligen Väter" und, wie Leo XIII. es bezeichnet, der »Analogie des Glaubens« Rechnung tragen. Der Papst warnt davor, nur die mehr peripheren Dinge, die der Geschichte, Archäologie, Philologie etc. angehören, zu erörtern. Das soll freilich, soweit dies für die Exegese nützlich ist, auch geschehen, aber vor allem müsse der theologische Lehrgehalt der einzelnen Bücher und Texte herausgearbeitet werden.

Sehr ernste Worte spricht der Papst über den sog. geistigen oder mystischen Sinn. „Gewiß ist nicht jeder geistige Sinn aus der Heiligen Schrift ausgeschlossen. Aussprüche und Geschehnisse des Alten Testaments hat Gott in seiner Weisheit so angeordnet und eingerichtet, daß das Vergangene geistigerweise das vorausbedeutete, was im Neuen Bund der Gnade geschehen sollte. Wie darum der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muß, so auch den geistigen, sofern nur gebührend feststeht, daß Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat." Den geistigen Sinn also, den Gott selbst gewollt und angeordnet hat, sollen die katholischen Exegeten mit der Sorgfalt aufhellen und darlegen, die die Würde des Wortes Gottes fordert; andere übertragene Bedeutungen dagegen als echten Sinn der Heiligen Schrift vorzutragen, mögen sie sich gewissenhaft hüten." Nur in der Predigt kann gelegentlich ein weitergehender Gebrauch des heiligen Textes zur Erläuterung der religiösen Wahrheiten gestattet werden, wobei aber auch, um Mißbrauch des Wortes Gottes zu vermeiden, Maß und Ziel beobachtet werden soll.

Des weiteren wünscht der Papst von den heutigen Exegeten eine stärkere Beschäftigung mit den exegetischen Leistungen der Vorzeit, da ihnen vielfach kraft der Aufgabe, die Gott den Verfassern der exegetischen Werke in der Kirche gestellt habe, eine „gemütstiefe Schau der himmlischen Dinge und wunderbare Geistesschärfe" eigen sei. Ferner verpflichtet Pius XII. die Exegeten zur Berücksichtigung der literarischen Eigenart, der Redegattungen, Erzählungsformen, Schreibarten, deren sich die biblischen wie überhaupt die altorientalischen Schriftsteller besonders in geschichtlichen Darstellungen bedienten. Nicht selten nämlich — so schreibt der Papst — handele es sich gegenüber dem Vorwurf, daß die Verfasser der heiligen Bücher die Wahrhaftigkeit und die geschichtliche Treue verletzt hätten, „offensichtlich nur um die gebräuchlichen, den Alten eigenen Rede- und Erzählungsarten, die man im gegenseitigen Verkehr allenthalben anzuwenden pflegte und die anerkanntermaßen im täglichen Umgang als erlaubt betrachtet wurden. Die Billigkeit und Gerechtigkeit des Urteils verlangt daher, daß derartige Ausdrucksweisen, wenn sie sich in dem für die Menschen nach Menschenweise ausgedrückten Wort Gottes finden, ebensowenig des Irrtums geziehen werden, als wenn sie im tagtäglichen Leben gebraucht werden."

Von manchen der noch nicht beseitigten Schwierigkeiten hofft der Papst, daß sie durch unablässige Arbeit im Laufe der Zeit gelöst werden; immerhin könne aber doch ein unlösbarer Rest übrig bleiben; denn „auch die Exegese darf, wie andere bedeutende Wissenschaften, ihre Geheimnisse haben, die unserm Geist unzugänglich bleiben und durch keinerlei Bemühen enträtselt werden können". Gleichwohl sollen die katholischen Exegeten in ihren Anstrengungen um eine Aufhellung und Überwindung solcher Dunkelheiten nicht nachlassen. An diese Aufforderung knüpft der Papst, wohl zur Ermunterung der Exegeten, in ihrer Arbeit nicht zu erlahmen und um etwa vorhandene Befürchtungen derselben zu zerstreuen, die Mahnung: „Die Bemühungen dieser tüchtigen Arbeiter im Weinberg des Herrn soll man nicht nur mit Billigkeit und Gerechtigkeit, sondern auch mit Liebe beurteilen. Dieser Pflicht mögen alle andern Söhne der Kirche eingedenk sein und sich von jenem wenig klugen Eifer fernhalten, der da meint, alles, was neu ist, schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen." Die „echte

Freiheit der Kinder Gottes . . . ist Bedingung und Quelle alles wirklichen Erfolges und alles dauerhaften Fortschritts der katholischen Wissenschaft".

Weitere Weisungen des Hl. Vaters betreffen die Verwendung der Heiligen Schrift in der Unterweisung der Gläubigen. Denn „Gott hat ja den Menschen die Heiligen Bücher nicht gegeben, um ihre Neugierde zu befriedigen oder um Arbeits- und Forschungsmaterial zu bieten", sondern damit sie dem Heile der Seelen dienen. Darum sollen die Seelsorgspriester, nachdem sie zunächst selbst durch Studium, Gebet und Betrachtung in den Inhalt der Schrift eingedrungen sind, diesen in ihren Predigten und sonstigen Ansprachen dem christlichen Volke vorlegen und es mit tiefer Verehrung für die Bibel erfüllen. Ebenso sollen die Bischöfe alle Bestrebungen, die der Verbreitung der Heiligen Schrift im christlichen Volke und ihrer häufigen Lesung dienen, begünstigen und fördern. Auch sollen sie die kirchlich approbierten Übersetzungen in die Muttersprache durch Wort und, wo die liturgischen Gesetze es zulassen, durch entsprechende Verwendung wirksam empfehlen.

Damit die Seelsorger der ihnen hier gestellten großen Aufgabe erfolgreich entsprechen können, sollen die Bischöfe dafür sorgen, daß diese in der Zeit ihrer theologischen Ausbildung eine tätige und bleibende Liebe zur Heiligen Schrift in sich aufnehmen. „Die Lehrer der Heiligen Schrift sollen den ganzen biblischen Unterricht in den Seminarien so erteilen, daß sie den jungen Klerikern, die zum Priestertum und zur Seelsorge herangebildet werden, jene Kenntnis der Heiligen Bücher vermitteln und jene Liebe zu ihnen einflößen, ohne die sich im Apostolat keine reiche Frucht erzielen läßt."

Den Ausklang des systematischen Teiles der Enzyklika bildet ein Hinweis auf die Bedeutung der Heiligen Schrift, insbesondere des Neuen Testaments, für die leiderfüllten Tage, die jetzt über die Menschheit gekommen sind. „Wer anders kann diese Todeswunden der menschlichen Gesellschaft heilen als der, zu dem der Apostelfürst voll Liebe und Vertrauen spricht: »Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.« Ihn aber, Christus, „den göttlichen Tröster der Trauernden, den Lehrer wahrer Rechtlichkeit, echter Gerechtigkeit, hochherziger Liebe", werden die Gläubigen „um so vollkommener erkennen, um so inniger lieben und um so treuer nachahmen, je mehr sie zur Kenntnis und Betrachtung der Heiligen Schrift angeeifert werden". Bei Christus werden alle vom Unglück Heimgesuchten und Niedergedrückten wahren Trost und göttliche Kraft zum Leiden und zum Ausharren finden.

Im Schlußwort seines neuen Rundschreibens wendet sich Pius XII. noch einmal an die Vertreter der Bibelwissenschaft und fordert sie auf, sich ihrer heiligen Aufgabe „mit ganzer Seele zu widmen", damit „die Kirche, wie in der Vergangenheit, so auch heute hervorragende Meister in der Schrifterklärung habe und die Gläubigen durch deren Wirken und Arbeiten aus der Heiligen Schrift strahlendes Licht, Aufmunterung und Freude gewinnen". Mit der Erinnerung an Dn 12, 3: „Die Weisen werden leuchten wie der Glanz des Firmaments, und die viele zur Gerechtigkeit angeleitet haben, wie die Sterne in alle Ewigkeit," klingt dieses letzte Mahnwort an die Exegeten und damit das Rundschreiben überhaupt aus. Es folgt nur noch für alle Adressaten der Enzyklika der Apostolische Segen.

Aus dem hier kurz skizzierten Inhalt des jüngsten päpstlichen Rundschreibens springt dessen hohe Bedeutung unmittelbar in die Augen, so daß sich ein weiteres Wort darüber erübrigt. Die katholischen Exegeten, deren Amt Pius XII. mit einem wundervollen Worte des hl. Hieronymus als „ein Wohnen im Himmel schon hier auf Erden" charakterisiert, können dem gegenwärtigen Träger der Primatialgewalt für seine wegweisenden Worte nur ehrfürchtig danken und der zuversichtlichen Hoffnung Ausdruck geben, daß sie von ähnlicher Weltwirkung seien wie jene programmatische Verlautbarung Leos XIII., die zu ihnen den unmittelbaren Anstoß gegeben hat.

Über die christliche Liebe

Von Theoderich Kampmann

Das von Karl Borgmann (im Alsatia-Verlag, Kolmar, kart. RM. 3,50) herausgebrachte Werkbuch „Vom Wesen und Walten christlicher Liebe" bedeutet nicht, wie man hätte erwarten sollen, eine Fortsetzung der *Parochia*. Über das gottesdienstliche Leben der Pfarrgemeinde, seine bleibenden Gesetze und seine zeitbedingten Aufgaben, zu sprechen, war deswegen verhältnismäßig leicht, weil solches Sprechen getragen und gesteuert wurde von einer liturgiepastoralen Praxis, die, knapp gerechnet, zwei Jahrzehnte umspannt. Die andere Hälfte aber des parochialen Lebens, das dem Menschen zugekehrte, das „karitative" Tun, die Seelsorge im engeren Sinn ist deswegen schwerer zu umschreiben, weil der innerkirchliche Umformungsprozeß, in dem wir — tätig oder resignierend — mitten

drinnen stehen, noch nicht bis zu jenem Punkt gediehen ist, daß sich neue Formen der Seelsorge und neue Weisen karitativer Hilfe deutlich abzeichneten. Ein seit Jahrhunderten mit großer Folgerichtigkeit fortschreitender Säkularisierungsprozeß nähert sich seinem Abschluß. Aufgaben, die einst zum selbstverständlichen Bereich der Kirche gehörten, sind längst in die Hände des Staates übergegangen. Hilfen, die früher von den Kirchengemeinden geleistet wurden, sind ernst zu nehmende Anliegen der kommunalen Instanzen und der Parteiverbände geworden. Dieser im Äußeren und Sichtbaren sich vollziehende Wechsel gründet natürlich in einer Wandlung der Gesinnung und geistigen Haltung, die zu untersuchen hier nicht der Ort ist. Der Christ im allgemeinen und die Pfarrgemeinde im besonderen sind jedenfalls vor die Frage gestellt nach dem Spezifikum christlicher Nächstenliebe und kirchlicher Bruderhilfe. Genau dies aber ist die Frage unseres Bandes.

Alle seine Beiträge setzen — und das ist symptomatisch für die innerkirchliche Situation — nicht an jener Stelle an, die der selbstverständliche Ausgangspunkt der liturgiepastoralen Überlegungen war, bei der gegenwärtigen karitativen Praxis oder bei der konkreten parochialen Seelsorge. Bemerkenswerterweise wird freilich auch nicht die Moraltheologie mit den einschlägigen Traktaten zu Hilfe gerufen. Für beides ist die Zeit offenbar noch nicht gekommen. Ansatzpunkt ist einerseits das Wort des Neuen Testaments (auch das in der Liturgie Gestalt gewordene Wort), andererseits der konkrete Mensch (auch der in der Gegenwartsanthropologie neu gesehene Mensch). Ohne daß seine Verfasser solche Scheidung beabsichtigten, zeigt unser Band deutlich zwei Teile.

Nach einer Predigt über das neue Gebot (Jo 13, 34) handelt Eugen Walter über die theologische Gestalt der Liebe im Neuen Testament. Nach einer Überlegung über die Ganzheit christlicher Heilssorge bietet Heinrich Kahlefeld eine Besinnung über die Perikope vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25 ff.). Das Herzstück des ersten Teiles stellt der Aufsatz von Alfons Beil dar, der an Hand der Schrift, der Väter und der Liturgie die Beziehung zwischen Eucharistie und christlicher Liebe erläutert, den Ursprungsort aller christlichen Karitas gut und schön verdeutlichend. Robert Grosche erweist die christliche Liebe als zentralen Gegenstand der Verkündigung. Bernhard Welte spricht vom Sinn und Segen der Armut. Den personalen Charakter christlicher Begegnung stellt Karl Borgmann heraus. Vom Sinn und von den Formen unseres Verhältnisses zum Nächsten endlich handelt Josef Gülden.

Alle Beiträge fügen sich, wie gesagt, dadurch zu lebendiger Einheit, daß ihr Ansatz und Ausgang das Neue Testament ist, am häufigsten sogar das Evangelium, das konkrete Wort des Herrn. Das hat seine Gründe. Der Gegenwartschrist hat ein geheimes Mißtrauen ebenso gegen die erstarrten Formen überkommener Karitashilfe wie gegen die, wie er fürchtet, vorschnell glättenden und nivellierenden Bemühungen der systematischen Theologie. Man wird solches Mißtrauen und solche Furcht nicht leicht nehmen dürfen. Abgesehen davon, daß in Krisenzeiten die systematische Theologie auf manche Frage die Antwort zwangsläufig schuldig bleibt, und abgesehen davon, daß manche Not mit den Mitteln beamteter Kirchlichkeit einfach nicht zu beheben ist, steht hinter solchem Bestreben die in Umbruchszeiten doppelt begreifliche Sehnsucht nach den Ursprüngen und Quellen. Wie in anderen Sparten des kirchlichen Lebens und des theologischen Denkens stellen sich mit gebieterischer Notwendigkeit die Fragen ein: „Was hat der Herr gesagt?“ und: „Wie hat es der Herr gemacht?“ Sich dem Gericht solcher Fragen stellen (wie sich von selbst versteht: innerhalb der durch das kirchliche Lehramt gezogenen Schranken), bedeutet nicht nur Klärung und Beruhigung für den Einzelchristen, sondern schafft auch die einzig solide Grundlage für die parochiale Karitasarbeit näherer und fernerer Zukunft.

Mit dem Beitrag von Josef Sellmair über die menschlichen Voraussetzungen priesterlichen Helfens wird ein weiterführender Gesichtspunkt gewonnen. Man kennt Sellmairs Grundanliegen aus seinem Werk über den „Priester in der Welt“ (Regensburg 1939). Mag immerhin die Gefahr eines fragwürdigen Humanismus nicht allerwege gebannt sein, der wahrhaft christliche Humanismus ist dennoch nicht Lebensstilaufgabe einer bestimmten Epoche, sondern steht als gebieterische Forderung vor jeder Zeit. Sellmairs letzte Absicht geht dahin, das akzidentelle Sein der Übernatur an das substantielle des Menschen zu binden, dafür zu sorgen also, daß Gnade und Natur zu echter Symbiose kommen.

Hans Wollaschs Aufsatz über die anthropologische Wendung der Psychologie, der wichtigste Beitrag des zweiten Teils, stellt das gemeinte Anliegen noch deutlicher heraus. Man kann im Einzelnen abweichender Meinung sein. So würde ich weder der Psychoanalyse und Individualpsychologie einen so hohen Symptomwert zuerkennen noch C. G. Jung und Fritz Künkel so stark herausheben. Anreger und Erwirker der dargestellten Wende sind außer der deutschen Romantik (vorab Schelling) die großen Anonymen des neunzehnten Jahrhunderts, Baader also und Feuerbach, Bachofen und Nietzsche, Kier-

kegaard und Dostojewskij, endlich Dilthey und die erste Generation seiner Schüler (Spranger, Litt, Nohl, Jaspers, Groethuysen u. a.). In der Medizin stellt der Wechsel von der Virchowschen Zellularpathologie zur Humoralpathologie (die in Aschners Konstitutionslehre einen ersten Niederschlag fand) einen streng parallelen Vorgang dar. Das Grundanliegen aber des Aufsatzes von Wollasch kann die Gegenwartsseelsorge nicht ernst genug nehmen. Wird hier doch jenes „sachgerechte Helfen" gefordert, das eine supranaturalistisch übertreibende Pastoral gar zu leicht unterschätzt. Wollasch sieht richtig, daß die anthropologische Wende in Psychologie und Medizin der Gegenwart jener auf das Ganze der Menschenperson gerichteten Liebeshaltung und Heilssorge glücklich entgegenkommt, wie sie dem integralen Christentum immerdar vorgeschwebt hat.

Auf seiten des Karitasjüngers und Seelsorgers ist zu sachgerechter Hilfe nicht nur Verwurzelung im sakramentalen Leben und Kenntnis des Offenbarungswortes gefordert, nicht nur gesunder Menschenverstand und nüchterner Helferwille, sondern auch genaue Kenntnis des konkreten Menschen, eine auf gesicherter (wissenschaftlicher) Grundlage ruhende Kenntnis. „Nur der Seelsorger, der der Wirklichkeit unbefangen begegnet und sie nicht einfach mit überkommenen Formen und mit Formeln einer vergangenen Sprache zudeckt, kann Hilfe bringen. Der in seiner Krise nicht ernst genommene Mensch kann vom religiösen Wort nicht in seiner Existenztiefe erreicht werden. So wendet er sich, besonders wenn er seiner Krise inne wird, vom Christlichen ab. Oder er trägt es wie ein Gewand, das ihm nicht paßt. Eine spezifische Variante der Unangemessenheit besteht im Überspringen der alle Bereiche des Lebens erfassenden Daseinserschütterung. Man wendet sich einem Supranaturalismus zu, der das Natürliche negiert oder sich dagegen wehrt. Das ergibt eine durch Lieblosigkeit, geistlichen Egoismus, Unechtheit oder Ängstlichkeit und Unfreiheit gekennzeichnete Überspitzung der religiösen Praxis. Damit wird aber die Übernatur zur Unnatur." Wir stimmen Wollasch gerne zu, wenn er sagt: „Die natürlich-übernatürliche Ganzheit des Menschen gibt sich in der geschichtlichen Situation der christlichen Hilfe von neuem zum Durchdenken auf, und zwar mit einer Schärfe der Pointierung, die geradezu eine neue Stilepoche religiöser Lebensformen ahnen läßt. Das Naturprinzip des Menschen muß in eine engere begriffliche Bindung zur substanziellen Ganzheit des Menschen gebracht werden." Die für christliche Bildungsarbeit — auch sie ist eine Weise der Liebesbetätigung — zu ziehende Folgerung ist ebenso beachtlich: „Religiöse Erziehung darf nicht als eine Überlagerung des natürlichen Lebens mit einem System von religiösen Vorstellungen, Übungen und Äußerungen verstanden werden, so gewichtig das Moment der Gewöhnung, d. h. im echt menschlichen Sinn: des Lebens in einer gültigen Atmosphäre, auch bei der religiösen Erziehung bleibt. Lebensteigernde Strahlen können auch Leben verbrennen! Die sich ursprünglich in der selbständig und frei werdenden jugendlichen Persönlichkeit äußernde Naturanlage muß vielmehr angesprochen werden. Gerade die höchsten geistigen Anregungen müssen Wachstumsreize werden."

Der Beitrag von Cilly Böhle über den Dienst am Nächsten als Beruf bietet kluge Erwägungen über die Problematik des beruflichen Helfens in Hinsicht auf den Berufsträger selber. Der Schlußessay Reinhold Schneiders zeichnet in der Gestalt des heiligen Franz von Sales die vorbildliche Einheit des Menschen und Christen, den heiligen Priester als christlichen Humanisten.

Es ist das Verdienst des vorliegenden Bandes, daß er aufrichtig und deutlich Fragen stellt, gewiß nicht alle, die in unserer Weltstunde über diesen Gegenstand zu stellen wären, aber doch einige grundlegende, ohne deren gültige Beantwortung unser karitatives Denken und Handeln abwegig bliebe. Im übrigen ist die Verbindung zwischen dem gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Bemühen enger, als es unser Werkbuch zum Ausdruck bringt. Die Liturgie nämlich ist nicht nur der Quellgrund, sondern auch das Richtmaß aller christlichen Bruderliebe. Im liturgisch verstandenen Christusmysterium erhalten wir nicht nur Licht und Kraft, Einsicht und Antrieb zu karitativer Weltarbeit, wir erfahren auch jene tiefe Symbiose natürlicher und übernatürlicher Lebenswirklichkeit, die der zweite Teil unseres Bandes meint. Die liturgiepastorale Arbeit jüngster Vergangenheit war in Theorie und Praxis bemüht, die sinnentsprechende Gegenwärtigsetzung des Heilsgeheimnisses den Menschen neu zu erschließen. In nächster Zukunft werden darüber hinaus weitere Fragen anzugehen sein. Es wird vor allem die natürliche Lebensgesetzlichkeit des gottesdienstlichen Geschehens zu sehen und zu deuten sein. Von hier aus wird dem anthropologischen Suchen unserer Tage nach ganzheitlichem Menschentum ebenso integrale Erfüllung wie dem seelsorglich-karitativen Bemühen der Christenheit — im einzelchristlichen wie im parochialen Raum — jene Klärung und Sicherung zuteil, um die unser Werkbuch so ernst bemüht ist. Von hier aus werden wir nicht nur Wesen und Walten christlicher Liebe tiefer verstehen, sondern auch durchfinden zu zeitentsprechender Neuformung kirchlich-karitativer Arbeit.

Zur christlichen Überwindung des Leidens

Von Dr. Otto Kuss

Wahre Nachfolge Jesu erprobt sich im Leiden. Niemand hat das klarer ausgesprochen und entschiedener gelebt als der Apostel Paulus. Er war nicht nur der Prediger der Botschaft von Christus dem Gekreuzigten, er ist seinem Herrn in der Tat auf dem Leidenswege bis zur Hingabe seines Lebens nachgefolgt. Wenn irgendeiner, so hat er den leidenschaftlichen Widerspruch der Welt getragen, er ist verleumdet, geächtet, gefangengenommen, geschlagen, gesteinigt worden. Er hat unendliche Gefahren von Menschen und Naturgewalten, zu Lande und zu Wasser auf sich nehmen müssen; seine Briefe und die Apostelgeschichte wissen davon zu berichten, wenn sie auch bei weitem nicht vollständig sein wollen. Wo der Apostel predigt, setzen sich Judentum und Heidentum energisch zur Wehr. Auf seiner ersten Missionsreise wird er in Antiochia in Pisidien beschimpft und verjagt, aus Ikonium muß er Hals über Kopf fliehen, in Lystra ereilt ihn das Schicksal, er wird gesteinigt und dann zur Stadt hinausgeschleift, weil seine Henker meinen, er sei tot. Es ist eine wunderbare Frucht dieses Leidensweges, daß er mit Barnabas auf der Rückreise die Gläubigen damit tröstet, es müsse so sein, daß wir durch viele Drangsale in das Reich Gottes eingehen. Auf der zweiten Missionsreise wird der Apostel mit Silas in Philippi geschlagen, eingesperrt und in den Block gespannt, in Thessalonich gibt es einen Aufruhr und Gewalttaten gegen seine Gastgeber, aus Beröa wird er vertrieben, seine Predigt in Athen kommt einem Mißerfolg gleich. In Korinth wehren sich die Juden gegen sein Wort, schließlich gibt es eine Anzeige, wenn die Ankläger ihren Willen am Ende auch nicht durchsetzen können. Auf der dritten Missionsreise entstehen Unruhen in Ephesus; als sich Paulus im folgenden Frühjahr von Kenchreä nach Syrien einschiffen will, muß er einem Anschlag der Juden ausweichen. Mit zähem Geschick und wendiger Klugheit geht er den Gefahren nach Möglichkeit aus dem Wege, aber niemals verweigert er sich dem Auftrage, der auf ihm liegt, ohne Rücksicht auf die Verblendung so vieler Menschen aller Welt das Evangelium zu predigen. Er geht, wie er den Ältesten der Gemeinde von Ephesus sagt, der sicheren Gefangenschaft ohne Zögern entgegen, weil er weiß, daß es so sein muß. Sein Leben gilt ihm nichts, denn er muß seinen Dienst zu Ende führen, für die Frohbotschaft von der Gnade Gottes Zeugnis abzulegen. Und als ihn dann seine Reisebegleiter und die Christen von Cäsarea von seiner gefährlichen Reise nach Jerusalem abzuhalten suchen, da verweist er es ihnen: „Warum weint ihr und zerbrecht mir das Herz? Ich bin ja bereit, nicht nur mich binden zu lassen in Jerusalem, sondern auch zu sterben für den Namen des Herrn Jesus." In Jerusalem wird er unter gewaltigem Aufruhr gefangengenommen und tritt nun nach mannigfachen Verzögerungen und Gefahren seinen Weg nach Rom an, in der ihm aufgezwungenen Untätigkeit womöglich noch tiefer leidend als in den Fährnissen seines Missionslebens.

Überall in seinen Briefen begegnen wir dem Apostel als dem Leidenden. Er kann auf sich das Psalmwort anwenden: „Um Deinetwillen werden wir den ganzen Tag getötet, wir wurden geachtet wie Schlachtschafe." „Zu jeder Stunde" schwebt er in Gefahr. In Asien trifft ihn „eine gewaltige Drangsal", es wurde ihm „eine Last über das Maß, über seine Kraft hinaus" auferlegt, so daß er sogar am Leben verzweifelte, ja er hatte sich „schon selbst das Todesurteil gesprochen"; in Mazedonien überfallen ihn „Trübsale aller Art, außen Kämpfe, innen Ängste". Die Sorge um seine Gemeinden bringt ihm „viel Trübsal und Herzensbeklemmung", sie preßt ihm Tränen ab ebenso wie das Leid um seine Gegner. Zu all dem ist ihm „ein Stachel ins Fleisch gegeben, ein Engel des Satans, der ihn mit Fäusten schlägt, auf daß er sich nicht überhebe", und wenn wir auch nicht wissen, was er eigentlich damit meint, sicher ist, daß ihn sein Leid in die Knie gezwungen hat; aber auf seine verzweifelte Bitte wird ihm die Antwort: „Meine Gnade muß dir genügen, denn die Kraft vollendet sich in der Schwachheit." In der gewaltigen Leidensaufzählung des zweiten Korintherbriefes läßt uns Paulus einen Blick in sein gefahrvolles Leben tun — wir ahnen, was es damals bedeutete, Apostel Jesu Christi zu sein. Der Jünger steht nicht über dem Meister, der Knecht nicht über dem Herrn: Paulus muß das Los Jesu in seiner ganzen Härte teilen.

Die bewundernswerte übermenschliche Kraft in allen leiblichen und seelischen Anfechtungen gewinnt Paulus nicht aus irgendwelchen Erhebungen seines Gemütes, nicht aus der trüben Quelle eines blinden Fanatismus, er hat sie überhaupt aus keinem irdischen Brunnen geschöpft. Sie fließt ihm vielmehr von jener übernatürlichen Wirklichkeit her, von der zu sprechen er nicht müde wird. Als er getauft wurde, ist er ein anderer geworden — nicht seine Überzeugung allein hat sich geändert, er selber hat sich im innersten Kern seines Wesens gewandelt. Es würde das an ihm Geschehene ganz unzulänglich wiedergegeben sein, wenn man sagte, seit seiner Bekehrung habe er ein neues Weltbild gehabt. Das alles mag bei scheinbar ähnlichen Umwandlungen und Bekehrungen den Tatbestand annähernd vollständig wiedergeben, bei Paulus wäre damit nur der äußerste

Umkreis des in ihm Geschehenen bezeichnet. Die Taufe stellt ja keineswegs die Formalität dar, mit der man sich vor der Welt zu der christlichen Weltanschauungsgemeinschaft bekennt, sie ist wesentlich etwas anderes. In der Taufe geschieht etwas. In der Taufe wird der Mensch verwandelt, nicht sichtbar freilich, aber auch nicht nur geistig, sondern übernatürlich-wirklich. In der Taufe gewinnt der Mensch eine über alle menschliche Fassungskraft gehende wirkliche Lebensbeziehung zu Jesus Christus, er tritt in eine Gemeinschaft mit ihm, die völlig einzigartig und menschlichem Mühen niemals erreichbar ist. Das Verhältnis des heiligen Paulus zu seinem Herrn ist nicht damit umschrieben, daß er ihm — wie der Jünger dem Meister — nachfolgt, die Gemeinschaft geht viel tiefer. In der Taufe hat Paulus einmal für immer Teil gewonnen an dem entscheidenden Ereignis der Heilsgeschichte und aller Geschichte, er ist in geheimnisvoller, aber wirklicher Verbindung mit Christus gestorben und auferstanden. In den konkreten Mühen und Gefahren seines Lebens, in den täglichen Leiden seiner missionarischen Existenz vollzieht, vollendet der Apostel sichtbar, was unsichtbar-wirklich an ihm geschehen ist: er stirbt leidend mit Christus, um triumphierend mit ihm aufzuerstehen.

Wenn Paulus also um des Evangeliums willen leiden muß, bewegt ihn dabei keineswegs zuerst die Leidenschaft dessen, der sich mit Heldenmut und Trotz gegen den Widerstand einer feindlichen Welt durchsetzt. Er kämpft seinen Kampf nicht mit den Mitteln dieser Welt. Leiden müssen — das ist für ihn notwendig Los des Christen. An die Thessalonicher schreibt er: „Wir sandten den Timotheus, unsern Bruder und Gottes Mitarbeiter am Evangelium von Christus, euch in euerem Glauben zu stärken und zu ermahnen, daß keiner wanke in dieser Trübsal. Denn ihr wißt ja selbst, daß wir dazu bestimmt sind. Haben wir es euch doch schon, als wir bei euch waren, vorausgesagt, daß wir Trübsale leiden müssen, wie es nun auch gekommen ist und wie ihr es wißt." Und diese Bestimmung zum Leiden ist für den Christen kein Zeichen der Verwerfung oder des Unwillens Gottes, es ist eine Gnade: wie der Apostel den Philippern schreibt: „Denn euch wurde die Gnade geschenkt, für Christus — nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden." In der Taufe ist der Christ geheimnisvoll in den Tod und in die Auferstehung Jesu hineingenommen worden, aber die sakramentale Einigung mit dem sterbenden Christus bedarf der Bewährung im Leben, das unsichtbar Begonnene will sichtbar werden. Im Leiden gewinnt der Apostel die innigste Gemeinschaft mit seinem Herrn, den er als den Gekreuzigten gepredigt hat. Es sind „die Leiden Christi, die sich reichlich über ihn ergießen", die Narben des Kampfes sind für ihn „die Wundmale Christi", er trägt „das Todesleiden Jesu" an seinem Leibe umher. Aus dieser Gewißheit strömt dem Apostel übermenschliche Kraft: Leiden — das heißt Christus nachfolgen, Christus ähnlich werden, mit Christus zuinnerst verbunden sein.

Aber der Gedanke des Apostels greift weiter. Der Christ ist kein einzelner. Er steht in der geheimnisvollen Wirklichkeit des Leibes Christi zusammen mit allen Christen seiner Gemeinden, und alle verbindet mit allen eine ebenso geheimnisvolle Gemeinschaft. Alle wurden sie in einen Leib hineingetauft, und nun gilt: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn ein Gied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit." Dieses Leiden der Glieder aber ist nicht umsonst, es vermag wie das Leiden und Sterben Jesu Christi Leben zu schaffen. Während Paulus durch alle irdischen Dunkelheiten hindurch muß, ein Opfer des Todes, wirkt in den Gläubigen zu Korinth das Leben; während er dem Leibe nach um Jesu willen dem Tode preisgegeben ist, erwerben sie durch die Kraft seines Leidens ewiges Leben. Die Trübsal, die der Apostel für die Empfänger des Epheserbriefes duldet, dient zu deren Verherrlichung, und vielleicht muß in diesem Zusammenhange auch jene Stelle des Philipperbriefes angeführt werden, in der es heißt: „Auch wenn ich mein Blut vergießen muß im Opferdienst eures Glaubens, so freue ich mich und freue mich mit euch allen; ebenso freut ihr euch und freut euch mit mir." Der Apostel findet sich mit seinem Leiden nicht nur ab, er erträgt sie nicht gerade noch, er freut sich ihrer.

Am weitesten führt eine Stelle des Kolosserbriefes. Wie von einer großen Höhe öffnet sich plötzlich ein überraschender Blick, und die unendlichen Dunkelheiten unseres irdischen Daseins weichen einer wunderbaren Klarheit. „Ich freue mich der Leiden für euch, und was an den Drangsalen Christi noch fehlt, fülle ich auf an meinem Fleische für seinen Leib, welcher die Kirche ist." Der Christ muß die in der Taufe unsichtbar Wirklichkeit gewordene innige Verbindung mit dem Tod (und der Auferstehung) Jesu Christi in seinem ganzen Leben sichtbar darstellen, er muß das Unanschauliche anschaulich machen. Er soll Christus ganz ähnlich werden, und nirgendwo wird er ihm ähnlicher, als wenn er leidet. Es ist ihm — nach seiner Kraft und der ihm geschenkten Gnade — ein Maß von Leiden zugefallen, das er erfüllen muß, um von Gott angenommen zu werden. In den mannigfachen schweren Leiden in seiner Gefangenschaft kommt Paulus der von ihm geforderten Leidenssumme näher. Er vollendet sich. Aber — und hier liegt etwas Entscheidendes — er vollendet nicht sich allein. Er steht in der großen Gemeinschaft

des Leibes Christi, und in der wunderbaren lebendigen Verbindung der Glieder untereinander kommt sein Leiden der Kirche zugute. Ein Glied steht für das andere ein, das Leiden des Christen ist Leiden in Christus und für die Kirche. Vielleicht ist auch daran gedacht, daß der Kirche ein bestimmtes Leidensmaß zugemessen ist und daß Paulus durch sein Leiden dieses Leidensmaß auffüllt — im wesentlichen würde das an der Bedeutung der ganzen Stelle nichts ändern.

Hier tritt die überwindende Macht des Leidens am hellsten zutage, hier wird am leuchtendsten klar, daß Leiden eine siegende Kraft ist. Es zeigt sich, daß die eigentlichen Quellen des christlichen Lebens, der Kirche nicht in dieser Welt entspringen, daß der Christ und die Kirche ihre Kraft vielmehr aus Tiefen empfangen, die den blinden Augen des Weltmenschen verborgen bleiben müssen. Gottes Herrschaft wird nicht zuerst und entscheidend etwa durch die Mittel dieser Welt herbeigerufen, sondern vielmehr durch Leiden, das als Christusleiden getragen wird. Im Leiden wird der dunkeln Macht, die unsichtbar hinter allem sichtbar Gottesfeindlichen steht, entscheidend begegnet; „im Leiden sind jene Mächte verborgen, mit denen die Befestigungen Satans zerstört werden" (Asmussen). Wenn Gott in den Herzen der Menschen Gewalt gewinnt, dann geschieht das, weil Leiden getragen wurden oder getragen werden, und so bekommt alles wahrhaft christliche Leiden seinen Sinn. Und nicht nur das Leben und Leiden großen Formates wie in der Gestalt des Apostels Paulus, sondern auch das unscheinbarste Leben, wofern es nur mit Christus leidet, bereitet dem Reiche Gottes seinen Weg mit. Und dürfen wir weiter gehen? Die große christliche Tat, die in die Augen fallende Leistung ist irgendwo „erlitten" worden: ein Glied tritt ja für das andere ein. Kein Leiden ist für den Christen umsonst, es baut an der Zukunft mit; es hat seinen Stachel verloren, die Sinnlosigkeit, die in Verzweiflung führt, ist aufgehoben. Wo die Menschen dieser Welt zuletzt in dumpfer Apathie verstummen, vermag eine wahrhaft christliche Haltung gerade aus dem schwersten Leiden die herrlichste Hoffnung zu gewinnen. Das Leiden ist in seiner Mitte überwunden.

Ein flüchtiger Beurteiler könnte dem Christen den Vorwurf machen, er sei „leidenshungrig". Bei schnellem Zusehen kann der Eindruck entstehen, als habe christliche Lehre eine falsche, unnatürliche, unmenschliche Neigung zum Leiden. Es ist der Verdacht ausgesprochen worden, ob sich hier nicht eine tiefe Erkrankung des Menschen zeige, ob im Christentum nicht eine unheilvolle Verschiebung der wahren Wertordnung vorliege. In Wirklichkeit ist das Christentum die einzige furchtlos realistische Lebenshaltung. Aus keines Menschen Leben ist das Leid hinwegzudeuten, es kann in dieser Welt nirgendwo übersehen werden. Die bittere Frage, die sich vor dem grauenvollen Übermaß des Leidens in dieser Welt erhebt, kann redlich nicht dadurch gelöst werden, daß man die Dinge hinnimmt, wie sie sind, oder daß man die Verzweiflung in allen ihren versteckteren Formen als Heldentum preist. Leiden und Tod werden nicht durch Vertröstungen, nicht durch ein noch so geschicktes System von „Aushilfen" entmachtet — gegen Leiden und Tod helfen endgültig nur Seligkeit und Leben, und sie müssen ganz sein, was sie sein sollen: sie dürfen Leiden und Tod nicht mehr kennen: sie müssen ewig sein.

Allein die Offenbarung des Christentums lehrt uns, daß am Ende das Leiden von der Seligkeit, der Tod vom Leben verschlungen werden wird. Wenn Jesus vom Leiden spricht, meint er zugleich den Lohn im Himmel, und für Paulus sind Tod und Auferstehung nahezu eins geworden. Todesgemeinschaft mit Jesus Christus ist zugleich Auferstehungsgemeinschaft: das eine ist vom andern nicht zu trennen. Alles im Christentum zielt auf Leben hin, aber auf wirkliches Leben, das eben erst gewonnen wird, wenn Leiden und Tod nicht durch eine Scheinflucht, sondern in Christus wahrhaftig überwunden sind. Für den Apostel ist so Leiden niemals nur Leiden, es ist immer zuerst und zuletzt Vorbote des endgültigen Sieges, Garantie der ewigen Herrlichkeit. Wir sind „Erben Gottes, Miterben Christi, wenn anders wir mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden". Was hier „in Christus" gelitten wird, ist nicht umsonst: „deswegen verzagen wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so erneuert sich doch unser innerer Tag um Tag. Denn die gegenwärtige leichte Trübsal erwirkt uns von Übermaß zu Übermaß eine ewige Fülle an Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare schauen; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ewig". Wenn man die zukünftige Herrlichkeit erwägt, spürt man es wie eine geheime Kraft, daß dagegen „die Leiden der jetzigen Weltzeit gar nicht in Betracht kommen". Der Getaufte ist mit Christus gestorben und wieder auferstanden, und so wie er den Tod Christi an seinem irdischen Leibe sichtbar leiden muß, so ist in ihm schon in der Gegenwart die Auferstehung wirksam, die sich freilich erst nach dem leiblichen Tode in ihrer eigentlichen Bedeutung und Gewalt erweisen wird. Der in der Einigung mit Christus leidende Christ ist unüberwindlich. Er lebt sein Leben wie die großen Zeugen der Urkirche „in viel Geduld, in Bedrängnissen, in Ängsten, in Nöten, in Schlägen, in Gefängnissen, in Unruhen, in Mühen, in Nachtwachen, in Fasten, in Reinheit, in Erkenntnis,

in Langmut, in Güte, im Heiligen Geist, in ungeheuchelter Liebe, im Wort der Wahrheit, in Gotteskraft; mit den Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, in Ehre und Schande, bei bösem und gutem Leumund; als Verführer angesehen und doch wahrhaftig, als scheinbar unbekannt und in Wirklichkeit doch wohlbekannt, als totgesagt, und siehe, wir leben doch, als geschunden und doch nicht getötet, als trauernd, aber dabei allzeit fröhlich, als arm, aber in Wirklichkeit viele reich machend, als besitzlos und doch alles besitzend". Auch wenn der Apostel immer „lebend in den Tod gegeben wird um Jesu willen", so weiß er doch mit der Sicherheit eines starken Glaubens, daß es nur darum geschieht, „damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleische offenbar werde". Schon hier erweist sich die Gewalt des neuen Lebens in dem unüberwindlichen Starkmut, der sich aus überirdischem Troste nährt: „gleichwie die Leiden Christi sich reichlich über uns ergießen, so strömt durch Christus reichlicher Trost auf uns." In allen Leiden und Bedrängnissen weiß sich der Apostel in der Liebe Christi geborgen, er weiß, daß er im Besitze ewigen Lebens zuletzt allen irdischen Gewalten zum Trotz „übermächtiger Sieger" sein wird.

Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis

Von Pfarrer Liborius Valpertz

Das Rundschreiben des Hl. Vaters über den mystischen Leib Jesu Christi [1] enthält zwar in seinem 3. Teile pastorale Ermahnungen, ist aber in seinem weitaus größten Teil durchaus positiv gehalten als Darstellung des „Reichtums, der im Schoße der Kirche ruht". Man würde der großen Bedeutung des herrlichen Schreibens nicht gerecht, wenn man in der Zurückweisung einiger Irrtümer im religiös-aszetischen Leben seinen Hauptwert sehen wollte. Erst recht hatte sich der hohe Lehrer nicht die Aufgabe gestellt, Irrlehren nichtkatholischer Christen ausführlich zu behandeln und die katholische Lehre gegen jene abzugrenzen. Nur wenige Stellen des umfangreichen Rundschreibens erwähnen die Akatholiken. Diese freilich werden von manchen nichtkatholischen Christen als hart oder befremdlich empfunden. Wir wollen hier jedoch nicht die Frage beantworten, ob nichtkatholische Christen durch einzelne Formulierungen sich mit Recht angezogen oder zurückgewiesen fühlen — Nuancen und Akzentverschiedenheiten sind ja vielfach im Verhältnis der Konfessionen hartnäckige Hindernisse —, sondern unter Verzicht auf psychologische Erörterungen nur untersuchen, ob unsere in Dogmatik und Kirchenrecht übliche Beurteilung des Verhältnisses der nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche durch die neue Enzyklika anerkannt oder abgelehnt wird. Wir skizzieren darum zunächst die katholische Lehre, um uns danach den entscheidenden Stellen der Enzyklika zuzuwenden.

I.

Aus der Dogmatik ist zu unserer Frage die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche heranzuziehen: *Extra Ecclesiam nulla salus!* „Diese Ausschließlichkeit der Kirche ist in der Ausschließlichkeit Christi verwurzelt, in seinem Anspruch, der Bringer des neuen Lebens, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein [2]." Gerade die Sicht der Kirche als mystischer Leib Christi kann für diesen Anspruch der Kirche Verständnis gewinnen, da in diesem Bilde wie in keinem andern Christus und Kirche zusammengesehen werden. Die Kirche ist nur eine, wie es nur einen Christus gibt. Nach seiner Stiftung ist sie „das ordentliche eigentliche Institut der Wahrheit und Gnade Jesu auf Erden" [3].

Eine gute Übersicht über die Deutung, die der Satz „Außerhalb der Kirche ist kein Heil" in der katholischen Theologie erfährt, gibt Anselm Stolz in seinem Aufsatz [4], auf den ich mich bei den folgenden Darlegungen stütze. In den Definitionsvorschlägen für das Vatikanische Konzil ist ganz im Sinne des Axioms von der alleinseligmachenden Kirche gesagt: *Ecclesiam esse ad salutem consequendam omnino necessariam.* Aber ebenso findet sich in ihnen die Einschränkung: „Niemand gelangt zum ewigen Leben, der schuldbar von der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft der Kirche getrennt aus diesem Leben scheidet." In der katholischen Theologie gibt es zwei Deutungsversuche zu jenem Satz von der Alleinseligmachenden. Der erste ist die Unterscheidung einer wirklichen Zugehörigkeit zur Kirche *(re)* und einer, die dem Verlangen nach *(voto)* besteht. Nach dieser Auffassung sind nur die vom Heile ausgeschlossen, die der Kirche weder wirklich noch dem Verlangen nach angehören. Die andere Deutung unterscheidet Leib und Seele der Kirche und faßt unter Leib die äußerlich sichtbare und organisierte

---

[1] AAS. vol. XXXV, num. 7.
[2] K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Augsburg 1924, S. 105.
[4] In „Der katholische Gedanke", 1939, S. 101 ff. [3] A. a. O. S. 113 f.

Gemeinschaft, unter Seele die unsichtbare Gemeinschaft aller Geheiligten, der jeder angehört, der in der Gnade Gottes steht. So schränkt sie den Satz dahin ein: Nur außerhalb der Seele der Kirche gibt es kein Heil. Leib besagt in diesem Bilde natürlich etwas anderes als in der Formulierung „Leib Christi". A. Stolz sagt: „Die Lehre vom Leib und der Seele der Kirche erinnert an die Lehre des hl. Paulus vom Leibe Christi. Bei Paulus ist aber etwas anderes gemeint. Leib Christi und Kirche decken sich bei ihm völlig. Außerdem besagt Leib Christi bei ihm nicht ausschließlich eine äußere Seite, sondern die Gesamtheit der Christusverbundenen im allgemeinen. Unsere Unterscheidung dagegen will die äußere, unter der sichtbaren Hierarchie zusammengefaßte Kirchengemeinde (Leib der Kirche) von der inneren Gnadengemeinschaft unterscheiden."

Beide Deutungsversuche können in ihrer Formulierung zwar nicht ganz befriedigen und sind leicht Mißverständnissen ausgesetzt. Aber A. Stolz sagt — und nur darauf kommt es für unsere Untersuchung an —: „Beide Interpretationen stimmen darin überein, daß die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche für die Rettung eines Menschen unter bestimmten Umständen nicht erforderlich ist. Damit drücken sie eine heute von allen Theologen angenommene Wahrheit aus."

Zu dem ersten Deutungsversuch sagt Schmaus [5]: „Neue Theologen sind mit Recht der Überzeugung, daß auch das nicht ausdrücklich erweckte Verlangen nach der Kirche heilskräftig sei."

Die Aufnahme in die Kirche erfolgt durch ein Sakrament, das als äußeres Zeichen innerer Gnade dem doppelten Sein der Kirche gerecht wird, durch die Taufe, und zwar so, daß jeder Getaufte das unverlierbare Siegel trägt, das ihn als Glied der Kirche in alle Ewigkeit kennzeichnet. Jeder Getaufte gehört darum irgendwie zur Kirche. Diese Zugehörigkeit ist, soweit sie auf dem Taufcharakter beruht, unverlierbar. Schmaus erläutert dies Bild von der Familie [6]: „Durch keine Maßnahme also kann jemand, der einmal Glied der Kirche ist, die Gliedschaft verlieren, weil die Taufe nicht rückgängig gemacht werden kann. Dies ist ebenso unmöglich, wie es unmöglich ist, daß jemand aus seiner Familie oder aus seinem Volke austritt. Selbst wenn er Familie und Volk verrät und verleugnet oder andere Verbrechen dagegen begeht, bleibt er ihnen zugehörig."

Vermöge seines freien Willens kann der Christ sich freilich von der Kirche trennen. Tut er es, obwohl er die katholische Kirche als die wahre Stiftung Christi erkennt, so schließt er sich von Christus und vom Heile aus: *Extra Ecclesiam nulla salus!* Täte er den Schritt auf Grund eines unüberwindlichen Irrtums, so brauchte er damit nicht von der Seele der Kirche getrennt zu sein.

II.

Die kirchenrechtliche Beantwortung unserer Frage ist im selben Maße einfacher, wie es die Sicht der Kirche vom Recht aus ist. Dies ist an äußere Kennzeichen und Tatbestände gebunden, und eine Vorstellung von der Seele der Kirche oder die Erörterung einer Zugehörigkeit zur Kirche nur dem Verlangen nach liegen darum außerhalb seines Bereiches. Es ist zwar dieselbe Kirche: *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia,* die der Dogmatiker wie der Kanonist behandeln. Nur hat jeder von ihnen je von seinem Standort aus eine andere Sicht derselben heiligen Kirche.

Zur Frage der kirchlichen Mitgliedschaft sagt c. 87 des CIC. in eindrucksvoller Kürze: *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona.* Durch die Taufe wird man Mitglied der Kirche, eine Rechtspersönlichkeit als Träger von Rechten und Pflichten. Wer sich freiwillig von der Kirche trennt, kann sich ihr gleichwohl nicht ganz entziehen, er bleibt ihren Gesetzen unterworfen. Nur der Ungetaufte hat der Kirche gegenüber weder Rechte noch Pflichten.

Eine vergleichende Übersicht über Mitglieder und Nichtmitglieder der Kirche nach dem CIC. (dessen Terminologie allerdings kleine Schwankungen aufweist) würde ungefähr dieses Bild ergeben: Den Mitgliedern der Kirche, die der CIC. *catholici,* Katholiken, oder *fideles,* Gläubige, nennt, stehen gegenüber die *acatholici* als Nichtmitglieder der Kirche. Zu den *acatholici* gehören alle, die sich der kirchlichen Autorität nicht unterordnen. Zunächst die Ungetauften: *infideles = non baptizati.* Die getauften Akatholiken sind entweder Apostaten, Häretiker oder Schismatiker (c. 1325 § 2). Zwischen getauften und ungetauften Akatholiken besteht ein sehr großer Unterschied: Die ungetauften sind in keiner Weise Mitglieder der Kirche, daher ihren Gesetzen nicht unterworfen. Alle Getauften dagegen gehören in gewissem Sinne der Kirche an, sie sind ihr zum mindesten unterworfen. Wenn sie aber abgefallen sind oder die kirchliche Autorität nicht anerkennen (Apostaten, Häretiker, Schismatiker), sind sie nicht mehr im strengen Sinne Mitglieder, keine *membra Ecclesiae,* wohl aber *subditi Ecclesiae.* Sie haben keine Rechte in der Kirche, nur ausnahmsweise sind ihnen unwesentliche Befugnisse gesetzlich

[5] Katholische Dogmatik III, 1, München 1940, S. 170. [6] A. a. O. 171 f.

zugestanden. Unter den Kirchenmitgliedern im strengen Sinne, den *catholici* oder *fideles*, sind jene, die im vollen Genuß der Mitgliedschaftsrechte sind, von jenen zu unterscheiden, denen die Rechte ganz oder teilweise entzogen sind. Zu ihnen gehören insbesondere die Exkommunizierten.

Die nichtkatholischen Christen, auf deren Einordnung es uns hier ankam, sind also im kirchenrechtlichen Betracht nicht als Mitglieder der Kirche, wenigstens nicht als Mitglieder im Vollsinne anzusehen.

III.

Wenden wir uns nunmehr der Enzyklika zu, so geht es uns um die Frage, ob die einschlägigen Stellen des Rundschreibens mit der skizzierten theologischen Ansicht in Einklang stehen oder wenigstens in ihrem Sinne gedeutet werden können.

1. Die Hauptstelle finden wir zu Beginn des 1. Teiles der Enzyklika, wo der Papst darstellt, daß die Kirche auch darum ein Leib genannt werden kann, weil sie aus bestimmten Gliedern besteht. Pag. 202 f. heißt es:

In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate sejuncti sunt. „Etenim in uno Spiritu, ait Apostolus, omnes nos in unum Corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles, sive servi sive liberi" (1 Cor XII, 13). Sicut igitur in vero christifidelium coetu unum tantummodo habetur Corpus, unus Spiritus, unus Dominus et unum Baptisma, sic haberi non potest nisi una fides (cf. Eph IV, 5); atque adeo qui Ecclesiam audire renuerit, jubente Domino habendus est ut ethnicus et publicanus (cf. Mt XVIII, 17). Quamobrem qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno ejusmodi Corpore, atque uno ejus divino Spiritu vivere nequeunt.

Die Durchsichtigkeit des 1. Satzes leidet etwas, da die 2. Hälfte negativ formuliert ist. Der Papst verlangt von den Mitgliedern der Kirche: 1. die Taufe, 2. den Glauben, 3. den rechten Zusammenhang mit dem Leib der Kirche. Unter Voraussetzung der Taufe, die nicht wieder aufgehoben werden kann, geht demnach der Kirchenmitgliedschaft verlustig, wer nicht mehr „den wahren Glauben bekennt" und wer nicht mehr in Verbindung mit dem Organismus der Kirche steht. Letztere Verbindung kann gelöst werden durch eigenmächtigen Entschluß des Mitgliedes oder durch Abtrennung von seiten der kirchlichen Obrigkeit. Hier scheinen Häresie, Schisma und Exkommunikation genannt zu sein.

Wir möchten aber nicht glauben, daß nach dieser Stelle die Exkommunikation schlechthin als Ausschluß aus der Kirche zu werten sei [7]. Soll das *ob gravissima admissa sejuncti* vielleicht die *excommunicati vitandi* bezeichnen? Das *sejuncti sunt* würden wir nicht mit der amtlichen deutschen Übersetzung durch „ausgeschlossen worden sind" wiedergeben, sondern mit „abgetrennt" oder „abgesondert". Wir stellen die Frage, ob nicht das *reapse* eine Einschränkung bedeutet. Es wird im deutschen Text mit „in Wahrheit" übersetzt.

Aber wir haben ja vielmehr die Frage nach der Stellung der Akatholiken erhoben. Wir können hier auch von der Exkommunikation um so eher absehen, als auch die folgenden Sätze der Enzyklika auf sie nicht mehr Bezug nehmen. In ihnen werden nämlich nach einem allgemeinen Zitat (1 Kor 12, 13) vorwiegend die Häretiker und Schismatiker gemeint, und zwar je zweimal. Zunächst in den beiden Schriftzitaten, von denen das erste (Eph 4, 5) die Glaubenseinheit betont, das zweite aber (Mt 18, 17) im Sinne der Unterordnung unter die kirchliche Autorität verstanden werden muß. Den Abschluß gibt dann mit aller Deutlichkeit der Satz: *Quamobrem* . . . Auf ihm als der Schlußfolgerung ruht das größte Gewicht. Was ist nun in ihm und in den vorhergehenden Sätzen über die Häretiker und Schismatiker ausgesagt? (Ob wir *reapse* im einengenden Sinne auffassen oder nicht, ist jetzt belanglos, da der Nachdruck ohnehin auf dem Schlußsatz liegt.) Wir finden hier nichts, was über die übliche theologische Auffassung hinausginge: Häretiker und Schismatiker sind nicht mehr in der einen Kirche und können darum nicht aus dem Heiligen Geist leben, der ihr allein gegeben ist. Das ist nichts anderes als: *Extra Ecclesiam nulla salus.* Die Sätze haben in dieser Form prinzipiellen Charakter, ohne die Frage nach *bona fides* oder unüberwindlichem Irrtum überhaupt anzuschneiden.

Ebenfalls im 1. Teil der Enzyklika spricht der Hl. Vater vom Geiste Jesu Christi, der die Seele der Kirche sei. Hier heißt es (pag. 220): *ille denique est, qui dum Ecclesiae nova semper in dies, sua afflante gratia, incrementa parit, membra tamen, a Corpore omnino abscissa, renuit sanctitatis gratia inhabitare.* Der Heilige Geist wohnt nicht in den Gliedern, die vom Leibe völlig abgeschnitten sind. Vgl. Augustinus: „Vom Geiste Christi lebt nur der Leib Christi [8]." Auch dieser Satz kann vom Dogma der Alleinseligmachenden aus nicht befremdlich gefunden werden.

---

[7] Vgl. meinen Aufsatz in Theologie und Glaube 1927, S. 254 ff.

[8] Zitiert bei Schmaus a. a. O. S. 37.

2. Wir fragen nunmehr, ob die theologische Unterscheidung der Zugehörigkeit zum Leib oder anderseits zur Seele der Kirche durch die angeführten Stellen ausgeschlossen ist. Das erste Zitat macht die Unterscheidung nicht unmöglich. Es statuiert die grundsätzliche Trennung der Häretiker und Schismatiker im allgemeinen, ohne sich auf die Frage einzulassen, wie die gutwilligen, in unüberwindlichem Irrtum befangenen zur Kirche stehen. Vielleicht ist die ausdrückliche Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche bezgl. der Zugehörigkeit der Nichtkatholiken auch darum in der Enzyklika vermieden, weil diese ganz von dem anderen Bilde beherrscht wird: Kirche als Leib Christi und der Heilige Geist als Seele dieses Leibes. So ist auch in der ad 2 zitierten Stelle kein Gegenbeweis zu sehen, da *Corpus* hier ebenfalls nicht die äußere kirchliche Gemeinschaft allein, sondern die ganze Kirche als *Corpus Christi mysticum* bedeutet. Somit brauchen wir unter den *membra . . . a Corpore omnino abscissa* hier keineswegs die *bona fide* Irrenden zu verstehen. Wir glauben also, daß die Enzyklika die Unterscheidung: Leib und Seele der Kirche im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit der Nichtkatholiken nicht ausdrücklich anerkennt, aber auch nicht zurückweist.

Eine Andeutung dieser Unterscheidung ist hingegen in unserem Rundschreiben wohl zu finden. Wir meinen jene Stelle im 3. Teil, wo zum Gebet für die Nichtkatholiken aufgefordert wird:

Hos etiam, qui ad adspectabilem non pertinent Catholicae Ecclesiae compagem, ut profecto nostis, Venerabiles Fratres, inde ab inito Pontificatu, supernae Nos commisimus tutelae supernoque regimini, solemniter adseverantes nihil Nobis, Boni Pastoris exemplum sequentibus, magis cordi esse, quam ut vitam habeant et abundantius habeant (Cf. Litt. enc. „Summi Pontificatus": AAS. 139, p. 419). Quam quidem solemnen adseverationem Nostram per Encyclicas has Litteras, quibus „magni et gloriosi Corporis Christi" (Iren., Adv. Haer. IV, 33, 7: Migne, P. G., VII, 1076) laudes praedicavimus, imploratis totius Ecclesiae precibus, iterare cupimus, eos singulos universos amantissimo animo invitantes, ut internis divinae gratiae impulsionibus ultro libenterque concedentes, ab eo statu se eripere studeant, in quo de sempiterna cujusque propria salute securi esse non possunt (cf. Pius IX, „Jam vos omnes", 13. Sept. 1868: Act. Conc. Vat., L. C., VII, 10); quandoquidem, etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur, tot tamen tantisque caelestibus muneribus adjumentisque carent, quibus in Catholica solummodo Ecclesia frui licet. Ingrediantur igitur catholicam unitatem, et Nobiscum omnes in una Jesu Christi Corporis compagine conjuncti, ad unum Caput in gloriosissimae dilectionis societate concurrant (cf. Gelas. I, Epist. XIV: Migne, P. L., LIX, 89). Nunquam intermissis ad Spiritum dilectionis et veritatis precibus, eos Nos elatis apertisque manibus exspectamus, non tamquam alienam, sed propriam paternamque domum adituros.

Mit den Worten *qui ad adspectabilem non pertinent Catholicae Ecclesiae compagem* ist diese Unterscheidung u. E. vorausgesetzt, denn sie sprechen gewissen Akatholiken ausdrücklich nur die Zugehörigkeit zur äußeren kirchlichen Gemeinchaft ab, während freilich die Möglichkeit, daß die gutgläubig Irrenden zur „Seele der Kirche" gehören, nicht offen ausgesprochen wird. Aber sie wird angedeutet mit einer Formulierung, die den oben genannten 1. Deutungsversuch: Zugehörigkeit *in re* und *in voto* anklingen läßt: *etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur.* Und wenn im selben Satz gesagt ist, daß diese Getrennten „doch so vieler wirksamer göttlicher Gnaden und Hilfen entbehren", so ist doch wohl vorausgesetzt, daß sie nicht ganz ohne die göttliche Gnade und Hilfe sind, die ihnen auf Grund ihrer unvollständigen Zugehörigkeit zur Kirche zuteil wird. In der folgenden Einladung wird dann vollends mit dem Bilde vom Vaterhaus[9] unser Gedankengang bestätigt: Sie gehören zum Vaterhaus, sind aber äußerlich von ihm getrennt.

Die übliche theologische Beurteilung des Verhältnisses der nichtkatholischen Christen zur Kirche Jesu Christi darf also für sich beanspruchen, mit der Enzyklika *Mystici Corporis* im Einklang zu stehen.

---

[9] Vgl. oben das Bild der Familie bei Schmaus.

Zwei unveröffentlichte Fuldaer Bußordines des 9. Jahrhunderts

Zur 1200-Jahrfeier des Klosters Fulda am 7. März: 744—1944

Von Pfarrvikar Bernhard Opfermann

Während in früheren Jahrhunderten nur von wenigen, wie Morinus oder Martène, über die Geschichte des Bußwesens geschrieben worden ist[1], sind die Fragen nach der Entwicklung der kirchlichen Buße und Beichte in den letzten Jahrzehnten und Jahren stark in den Vordergrund des Interesses und der Forschung getreten. Von größeren Untersuchungen über längere Zeitabschnitte und ihre Textformeln sind besonders die Arbeiten von Poschmann und Jungmann zu nennen[2].

Vorausgeschickt sei zunächst einiges aus der Geschichte der kirchlichen Bußpraxis. Im Altertum der Kirche, wenigstens in ihrer Blütezeit, war das sog. kanonische Bußverfahren mit öffentlicher Kirchenbuße maßgebend gewesen. Im 7. und 8. Jahrhundert nun wurde das öffentliche Bußverfahren durch die private Buße immer mehr verdrängt, besonders durch den Einfluß der keltischen Bekehrer, die das alte Verfahren nicht kannten. Die Bekehrer haben ihren Bußbüchern eine weite Verbreitung verschafft, denn sie wollten die Erteilung der Buße durch Angabe fester Bußsätze erleichtern. In der Praxis hatte sich im fränkischen Reich jenes Verfahren durchgesetzt, daß die öffentliche Buße nur für öffentliche Vergehen gefordert wurde, geheime Sünden aber sollten durch geheime Buße Vergebung erlangen, wenn sie dem Priester durch die Beichte bekannt geworden waren. Diese nur kurz angedeutete Praxis wurde schließlich von zahlreichen Reformsynoden vorgeschrieben und ist niedergelegt in zahlreichen Bußbüchern, die meist nach ihrer Herkunft benannt sind. So sind zu verstehen ein Paenitentiale Sangallense, Vallicellanum, Merseburgense, Floriacense, des Bischofs Halitgar von Cambrai u. a. Da jetzt die Gläubigen immer wieder beichteten und vom Priester eine entsprechende Buße erhielten, bildeten die Bußbücher schließlich gewisse Instruktionen aus, in denen eine feste Regelung des Beichtvorganges gegeben wurde. Hier wird mindestens eine jährliche Beichte gefordert, und so ist die schriftliche Festlegung dieses Vorgangs verständlich, wenn eigene Bußordines entstehen. Diese Bußordines weisen einmal die Rubriken auf, die äußeren Anordnungen, welche den Hergang des Bußaktes betreffen, dann bringen sie aber auch die Texte oder schreiben sie wenigstens vor, die der Priester zu verwenden hat zur Durchführung des Bußrituals.

Vom 9. Jahrhundert ab erscheinen die *Ordines ad paenitentiam dandam* selbständig, oft eingestreut in theologische Sammelhandschriften, dann auch bald als Bestandteile der liturgischen Bücher. Die Forschung kennt eine größere Gruppe meist späterer Bußordines, die zum größten Teil in den Handschriften nicht mehr vorliegen, sondern anderweitig überliefert sind. Als sehr bedeutsam sind von der liturgiegeschichtlichen Forschung neben Texten bei Morinus, Martène und Schmitz zwei Bußordines hervorgehoben worden, die im *Sacramentarium Fuldense* des 10. Jahrhunderts stehen, das in mehreren Exemplaren erhalten ist.

Wichtiger ist nun, daß zwei weitere Fuldaer Handschriften, die einst der berühmten und bedeutsamen Fuldaer Klosterbibliothek gehörten, ebenfalls Bußordines enthalten, die noch dem 9. Jahrhundert entstammen und, bisher kaum beachtet, unveröffentlicht blieben. Diese beiden letzteren Bußordines sind über 100 Jahre älter als die beiden Bußordnungen des genannten Sakramentars und geben einen Einblick in das Bußwesen des 9. Jahrhunderts, bilden also gleichsam die Vorgeschichte der späteren Bußordines. Aus diesen beiden neuen Texten lassen sich für die Bußpraxis wichtige Tatsachen belegen. Zunächst lassen wir die Beschreibungen der beiden Handschriften mit den entsprechenden Texten folgen. Wer nähere Kenntnis der Handschriften,

---

[1] J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae, Venedig 1702; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Rouen 1700, Teil I, 2; F. W. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851; H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883; Ders., Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren, Düsseldorf 1898.

[2] B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgange des christlichen Altertums, München 1928; Ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930; Ders., Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940; P. W. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen, Weimar 1929; J. Hoh, Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert, Breslau 1932; P. Galtier, L'Église et la remission des péchés aux premiers siècles, Paris 1932; J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Innsbruck 1932.

der Literatur und der Fuldaer Herkunft der beiden Handschriften erstrebt, sei auf die bedeutsame Veröffentlichung von K. Christ[3] über die alten Fuldaer Handschriften verwiesen.

1. Ordo.

Basel, Universitätsbibliothek, Handschrift F III 15e

fol. 10v—11r in karolingischer Schrift mit angelsächsischem Einschlag; 9. Jahrhundert, aus dem Kloster Fulda: 31 Zeilen.

fol. 10v: Incipit ordo ad penitentiam dandam.

Credis in patrem et filium et spiritum sanctum? — R. Credo.

Credis, quod istae tres personae, quae modo diximus, pater et filius et spiritus sanctus tres sunt et unus deus est? — R. Credo.

Credis, quod in ista ipsa carne, in qua nunc es, in ipsa habes resurgere in die iudicii et recipere sive bonum sive malum quod ges-

fol. 11r: sisti? — R. Credo.

Vis dimittere illis, quicumque in te peccaverunt, domino dicente: Si non remiseritis hominibus peccata eorum, nec pater vester celestis dimittet vobis peccata vestra?

Et require diligenter, si est incestuosus. Si non vult ipsa incesta dimittere, non potes ei dare penitentiam. Et si vult ipsa incesta dimittere, fac eum confiteri omnia peccata sua et ad ultimum dicere: Multa sunt peccata mea, in factis et in verbis et in cogitationibus. Tunc da illi penitentiam et dic istas orationes super eum:

Oremus. Exaudi domine preces nostras et confitentium tibi parce peccatis, et quos conscientiae reatus accusat, indulgentia tuae pietatis absolvat.

Et ceteras, si tempus habueris, sicut in sacramentario continetur. Si tibi non vacat, istae sufficiant.

Et si homo ingeniosus est, da ei consilium, ut veniat tempore statuto ad te vel ad alium sacerdotem in cena domini, et reconcilietur, sicut in sacramentario continetur, quia, quod manens in corpore consecutus non fuerit, hoc est reconciliatio, exutus carne consequi non poterit.

Si vero minus intellegens fuerit, quia ipse non intellegit, tunc vero statim reconciliare potes eum ita dicendo:

Oremus. Praesta, quaesumus, domine, dignum penitentiae fructum huic famulo, ut ecclesiae tuae sanctae, a cuius integritate deviarat peccando, admissorum veniam consequendo reddatur innocuus. Per dominum.

Si infirmus est homo, statim reconciliare eum debes.

2. Ordo.

Kassel, Landesbibliothek, Handschrift 4° Mss. theol. 24

fol. 29v—32r in karolingischer Minuskel, früher 9. Jahrhundert, aus dem Kloster Fulda.

fol. 29v: Incipit ordo ad paenitentiam dandam.

Credis in patrem et filium et spiritum sanctum? — R. Credo.

Credis, quod iste tres personae, quae modo diximus, pater et filius et spiritus sanctus tres personae sunt et unus est deus? — R. Credo.

Credis veram resurrectionem? — R. Credo.

Credis quod in ista ipsa carne, in quo modo es, recipere habes sive bonum sive malum, quod gesissti? — R. Credo.

Vis dimittere, qui in te peccaverunt, ut et deus dimittat tibi peccata tua, ipso dicente: Si non remiseritis hominibus peccata eorum, nec pater vester caelestis dimittet vobis peccata vestra?

Si vult dimittere

fol. 30r: iudica ei paenitentiam. Si non vult, non dare ei paenitentiam. Et require eum diligenter, si est incestuosus. Et si vult ipsa incesta dimittere, iudica ei paenitentiam. Et si non vult, non dare ei.

Tunc confiteatur omnia peccata sua, in quantum recordari potest, et dicat his verbis: Multa sunt peccata mea, in verbis, in factis, in cogitationibus.

Et inclinet se ad genua sacerdotis.

Et da ei orationem ita dicendo:

Oremus. Exaudi, domine, preces nostras . . . .

---

[3] K. Christ, Die Bibliothek des Klosters Fulda im 16. Jahrhundert, Leipzig 1933, S. 221 und 285.

fol. 30v: Praeveniat hunc famulum . . . .
Si tempus est, ut vacet, dic illas orationes. Si non, iste duae sufficiant.
Tunc expleta paenitentia, si homo intellegibilis est, veniat ad sacerdotem, ut reconciliat eum.
Si vero simplicem vel brutum eum intellexeris, statim reconcilia eum ita docendo:
Praesta, quaesumus, domine . . . .

fol. 31r: Omnipotens, sempiterne deus . . . .
Si tempus est, ut vacet, dic illas alias, si non iste due sufficiant.
Et omni tempore, quando ad egrotum veneris, data paenitentia statim reconcilia eum ita dicendo:
Maiestatem, domine . . . .

fol. 31v: Maiestatem tuam, quaesumus . . . .
Et unusquisque christianus ad exitum anime communicet corpus et sanguinem domini.

fol. 32r: Deus misericors . . . .

Der Baseler Ordo ist sehr kurz gefaßt und bietet einen guten Text, während der Kasseler Ordo einen weit längeren Text und viele verdorbene Stellen hat. Der Zusammenhang mit Sakramentartexten ist offensichtlich, denn der erstere Ordo verweist allein zweimal darauf bezüglich der Orationen *(sicut in sacramentario continetur)*. Unsere Ordines sind auffallend einfach, ja in ihrer Verwendung für die private Buße sind sie übersichtlich und leicht verständlich. Aus der Kürze des einen Ordo auf seine Priorität schließen zu wollen, ist hier nicht statthaft und durch kein Argument zu stützen. Der Schriftcharakter beider Texte weist deutlich in das 9. Jahrhundert. Untereinander haben beide Ordines im Text folgendes Verhältnis:

1. Im Skrutinium: der Kasseler Ordo hat vier *Credis*-Fragen, während das dreigliedrige Skrutinium des Baseler Ordos mit dem späteren Sakramentar übereinstimmt. Das Skrutinium ist offenbar aus dem Ordo in das Sakramentar übernommen worden.

2. Bei den Fragen bezüglich der Lebensbesserung und der auf eine positive Antwort folgenden Beichte bringen beide Ordines fast den gleichen Text; der Kasseler Ordo hat hier die längere Fassung, während das spätere Sakramentar eine weit reichlichere Gestaltung aufweist, besonders in der deutschen Beichte.

3. In den Bußgebeten stimmen beide Ordines überein, nur ihre Stellung ist umgekehrt. Vorher erfolgt die Aufgabe der Buße, im Baseler Ordo vermerkt, im Kasseler stillschweigend vorausgesetzt (zu schließen aus dem folgenden *expleta paenitentia)*. Weitere Gebete können bei Bedarf dem Sakramentar entlehnt werden, doch die beiden gebotenen Orationen reichen als „Minimum" aus.

4. Die Rekonziliation:

a. bei einem *homo intelligibilis (ingeniosus)* erfolgt die *reconciliatio* erst nach geleisteter Buße (am Gründonnerstag),

b. bei einem *minus intelligens (brutus sive simplex)* findet sofort die Rekonziliation statt. Für beide Gegebenheiten bringt der Baseler Ordo nur eine Oration, der Kasseler eine weitere (auch hier können andere Gebete dem Sakramentar entnommen werden);

c. ein *homo infirmus (aegrotus)* muß sofort rekonziliiert werden. Der Baseler Ordo gibt nur diese Rubrik, während der Kasseler dafür drei Orationen bietet, die dem *Ordo ad visitandum et unguendum infirmum* entnommen sind. Wichtig ist hier die Rubrik über die Wegzehrung.

Die Ordines im „Sacramentarium Fuldense saeculi X"[4] (Ausgabe von G. Richter-A. Schönfelder, Fulda 1912) sind reich ausgestattet, sowohl was den Umfang der Rubriken als auch die Zahl der Gebete angeht. Doch in der Knappheit unserer beiden Ordines saec. IX. kommt gerade das Wesentliche der damaligen Bußpraxis klar und deutlich zum Ausdruck, nämlich die Bedeutung, welche die Privatbuße in dieser Zeit gewinnt, von der Poschmann (1930) sagt:

„Der durch die Einführung der Privatbuße bedingte Wandel im kirchlichen Bußwesen war für das religiös-sittliche Leben von allergrößter Bedeutung" (S. 235).

Mehrere Ordines, die in der Form nahe an die oben veröffentlichten Fuldaer herankommen, haben Morinus (a. a. O. S. 571, 574, 589, 591) und Martène (a. a. O. S. 50, 58, 63, 73) publiziert. Bei letzterem sind zwei Ordines besonders wichtig, der eine aus St. Gatian in Tours (9. Jahrhundert), der andere aus einer Handschrift von Gellone (9. Jahrhundert).

---

[4] B. Opfermann, Das Fuldaer Sakramentar, Fuldaer Geschichtsblätter, Fulda 1936, Jahrg. 28, S. 74—80 und 91—95.

Jungmann beschäftigt sich in seinem bereits genannten Werk „Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung" näher mit dem eben genannten Ordo von Gellone. Zunächst (S. 159) weist er die Herkunft des ersten Teils (Skrutinium, Beichte) nach aus dem „gallischen, näherhin dem spanischen Bereich" der Liturgie, besonders wegen der Betonung in den Glaubensfragen. „Diese starke Betonung des trinitarischen Dogmas und der leiblichen Auferstehung ist nur verständlich, wo entgegenstehende Irrtümer zu bekämpfen waren," nämlich im Gebiete des Westgotenreichs. Doch sind, wie auch Jungmann bemerkt, die der Beichte folgenden Orationen gelasianisch-römisch (vgl. Richter-Schönfelder 2379—2380); es sind die alten Aschermittwochsformeln. Auf den zweiten Teil unserer beiden Ordines, die Rekonziliation, geht Jungmann S. 272—274 ein und zieht die Folgerungen aus dem Text des Ordo von Gellone und dem „Excarpsus Egberti", mit denen unsere Formulare fast übereinstimmen.

„Die Buße soll normalerweise erst *expleta paenitentia,* also im allgemeinen am Gründonnerstag geschehen. Im Fall der *hebetes* und *simplices,* die das schwer fassen, kann sie aber auch innerhalb der Beicht des einzelnen sofort vorgenommen werden. Nur Kranke müssen immer sofort die Rekonziliation erhalten . . . Bei dieser Beichtrekonziliation ist eine Kürzung des Formulars erlaubt. Man kann sich mit zwei Orationen begnügen." Es sind dies die beiden Gründonnerstagsorationen (Richter-Schönfelder 658 und 662) des gelasianischen Rekonziliationsordos. Der Kasseler Ordo hat ja auch beide Orationen, während der Baseler sich auf die erste beschränkt. Bezüglich der Krankenrekonziliation begnügt sich letzterer Ordo mit einem einfachen Hinweis, ersterer bringt gleich das nötige Formular (Richter-Schönfelder 2444, 2445 und 2443). Es ist dies der „ältere Stamm" der gelasianischen Überlieferung, den auch das spätere Fuldaer Sakramentar verzeichnet.

Jungmann kommt auch S. 177 ff. auf die beiden Ordines des Fuldaer Sakramentars zu sprechen: „Die neuen bußdisziplinären Gesichtspunkte . . . der karolingischen Reform . . . haben zusammen mit der stärker auf römische Liturgie umgestellten Praxis zur Ausbildung eines neuen Typs von Beichtordo geführt . . . vom Ausgang des 9. bis über das folgende Jahrhundert hin; darin springt besonders in die Augen die Vermehrung der Orationen. . . . Am reinsten liegt der Ordo in den beiden Beichtordines von Fulda vor" (Richter-Schönfelder S. 281—284; 42—46). Die beiden Ordines werden auch genauer festgelegt: „Die im ersten Formular von Fulda vertretene Entwicklungsphase dieses Bußrituals scheint nur von geringer Dauer gewesen zu sein" (S. 184). „Das zweite Formular des Fuldense . . . kehrt so wieder in Martènes zweitem Beichtordo von St. Gatian und im Beichtordo des Pontificale von Poitiers, der übrigens starke Erweiterungen aufweist" (S. 185). „Dieses jüngere Formular muß im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts schon vorhanden gewesen sein" (S. 188). Jungmanns Vermutung hat sich bestätigt in unseren Texten.

Als wesentlich für die Geschichte des Bußrituals ergibt sich somit die Feststellung, daß die karolingische Reform des kirchlichen Lebens zusammen mit der stärkeren Rücksichtnahme auf die römische Liturgie für die Praxis einen neuen Typ von Beichtordo geschaffen hat, den wir im gesamten großfränkischen Raum finden, wie z. B. zu Tours, Gellone, Noyon, Fulda. Das vorher geltende gallikanische Bußritual ist also sehr schnell umgebildet worden, und nur geringe Teile des Textes verraten noch einen Zusammenhang mit dem Alten. Der Bußordo übernahm im gesamten Bußwesen jetzt die Vorherrschaft, bald die Alleinherrschaft. Aus unseren im Text mitgeteilten Ordines läßt sich das Wesentliche der Veränderungen leicht überblicken: die Rekonziliation bedeutete ursprünglich die Aufhebung der Exkommunikation, hier aber ist mit der Rekonziliation, der Lossprechung, gar keine Aufhebung der Exkommunikation verbunden gewesen. Als Abschluß der öffentlichen wie der privaten Buße bedeutet nun die Rekonziliation das „Lösen des Sünders", seine Lossprechung oder Absolution. Wenn ursprünglich diese erst nach erfolgter Genugtuung stattfinden sollte, so ist diese Regel doch bald durchbrochen worden. Diese Ausnahmen werden zur Regel, daß nämlich sofort nach der Beicht rekonziliiert wird. Auf den Übergang von der deprekativen Orationsfassung zur optativen und schließlich zur indikativen Form der Absolution *(Ego te absolvo),* wie sie die folgenden Jahrhunderte des Mittelalters bringen, sei hier nur andeutungsweise hingewiesen.

Allein vier Bußordines vor der Jahrtausendwende hat uns das Kloster Fulda bis heute überliefert. Dies ist eine bedeutende Zahl für eine Zeit, aus der uns keine große Zahl solcher Formulare erhalten ist. Im fränkischen und deutschen Raum des 9. und 10. Jahrhunderts nahm die Abtei Fulda in liturgischen Dingen eine führende Stellung ein. Wie aus den Orationen und Rubriken der oben veröffentlichten Ordines hervorgeht, war damals schon im 9. Jahrhundert zu Fulda das Mischsakramentar des 8. Jahrhunderts, das sog. Gelasianum saec. VIII, in Gebrauch, das in der Folgezeit in Fulda selbst eine Neuauflage erfuhr, wie die zahlreichen Prachthandschriften beweisen, und

vielleicht zum Reichssakramentar hätte werden können, wäre dies einige Jahrzehnte früher geschehen. Doch offizielle Geltung hatte sonst damals bereits das von Papst Hadrian an Karl d. Gr. übersandte „Sacramentarium Gregorianum", das als Musterexemplar für das ganze fränkische Reich in Aachen ausgelegt wurde, in der Folgezeit zu fast ausschließlicher Bedeutung gelangte und somit die Vorstufe zum Römischen Meßbuch ist, allerdings nicht ohne starke Einflüsse des oben genannten Mischsakramentars [5].

Interessant sind für Fulda die Verbindungsfäden mit dem westfränkischen Gebiet, das in liturgischen Dingen seit dem 9. Jahrhundert einen mächtigen Einfluß auf die in Fulda zur Anwendung kommende Liturgie ausübte. In der Aufnahme und Ausbreitung solcher Texte, wie uns die Bußordines nur ein Beispiel von vielen bieten, zeigt sich deutlich die Bedeutung und führende Stellung der Benediktinerabtei Fulda, die sie kaum 100 Jahre nach ihrer Gründung durch den großen Apostel der Deutschen für Gottesdienst, Kultur und geistiges Leben praktisch für längere Zeit bewies.

Ps 44, 14: Omnis gloria filiae regis ab intus

Von Dr. H. Middendorf S. C. J.

Im Psalmenkommentar der Bonner Bibel, den uns 1936 Herkenne schenkte, ist von der „inneren Schönheit der Königstochter", die in der mystisch-aszetischen Literatur so fein auf die Ausstattung der gottverbundenen Seele gedeutet ist, nichts mehr zu finden. Schon die Septuaginta hat verschiedene Lesarten in verschiedenen Codices. Codex A bringt freilich die Entsprechung des lateinischen *ab intus*. Dieses *ab intus* geht auf ein masoretisches *pē nī māh* zurück. Moderne Exegeten setzen gern ein ähnlich gestaltetes Wort dafür ein, das „Perlen" bedeutet. Der Wert einer Frau bzw. der Weisheit wird verschiedentlich mit „mehr als Perlen(wert)" gepriesen; so im Loblied der Frau, Prov 31, 10. Aber diese Komparativpartikel (*min* = mehr) steht nicht im Text; weiter müßte das Wort am Schluß bedeutend verlängert werden. Also ist Vorsicht am Platze. Man muß die schwierigere Lesart zu erklären suchen. Und diese heißt wörtlich „nach innen". Und dementsprechend übersetzt Ed. König in seinem Psalmenkommentar: „Ganz mit Pracht umgeben wird die Tochter eines Königs ins Innere des Palastes hineinkommen usw." Aber das „hineinkommen" und „Palast" steht nicht im Text. Und das verhindert auch die Annahme der Vermutung Theodor Nöldekes (Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Straßburg 1910, S. 83), der übersetzen möchte: „Nach dem Antlitz des im Thronzimmer weilenden Königs." Aber Nöldeke hat uns eine Spur gewiesen, die Torczyner in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 66 (1912) 401, ganz kurz, ohne nähere Erklärung aufnimmt. In dem umstrittenen Wort sehen sie *Panīm* = Antlitz. Nur dürfte es anders zu erklären sein. Ursprünglich mag nur *Panīm* geschrieben sein, jedenfalls wurde es schnell verdeutlicht durch die Femininenendung = *p^{e}ne^{i}ha;* auf alle Fälle war das Femininum (= Antlitz der Königin) gemeint. Damit rührte man an das Geheimnis, an das unberufenen Blicken, auch denen des Bräutigams, Verhüllte, an das Innere der Braut. Im Doppelsinn des Wortes, nämlich „Antlitz" und „nach innen", liegt das Verhülltsein des Antlitzes. Wie haben wir nun zu übersetzen? „Alle Schönheit derselben, nämlich der Königstochter, ist ihr Antlitz, mehr denn die Goldfransen ihres Gewandes." So weit die Worterklärung.

Im Hochzeitslied ist der Augenblick besungen, wo die Braut zu ihrem Gemahl ins Haus geführt wird. Wenn wir aus dem Hohenlied die Sehnsucht des Bräutigams verstehen dürfen, dann spricht er: „Laß mich schauen dein Antlitz, laß mich hören deine Stimme, denn süß ist deine Stimme, beseligend dein Antlitz!" (2, 14.) Am Hochzeitstag singt der Bräutigam oder der Chor für ihn: „Fürwahr, du bist schön, meine Freundin, ja, du bist schön! Deine Augen sind wie Tauben unter dem Schleier hervorschauend; dein Haar ist einer Ziegenherde gleich, die wallt von dem Gebirge Gileads" (4, 1. vgl 6, 5—7). Von den Königinnen und Nebenfrauen und Jungfrauen ohne Zahl singt das Lied weiter. Dies Gefolge fehlt auch nicht im Ps 44. Noch einmal wird das Antlitz der Königin-Braut bejubelt in Vers 10: „Wer ist die, welche herabschaut wie die Morgenröte? Schön wie der Mond, hell wie die Sonne, schrecklich wie Heerscharen!" Bischof Keppler hat uns in seinen „Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient", 1922, S. 56 den Hinter-

[5] Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrh., Historisches Jahrbuch 53 (1933) S. 169—189; A. Baumstark, Missale Romanum, Eindhoven-Nijmegen 1929, S. 119 und 123 ff.

grund zu Ps 44, 14 gemalt, wenn er einen heutigen orientalischen Brauch uns so schildert: „In später Nachtstunde verlassen alle Frauen das obere Gemach. Dann tritt der Bräutigam vor die tiefverschleierte Braut und entschleiert sie mit den Worten: Im Namen Gottes, des Allmächtigen, des Gnädigen und Barmherzigen! Nun sehen sie sich zum erstenmal im Leben. Findet sie das Wohlgefallen des Bräutigams, so stößt derselbe einen lauten Freudenruf aus, welchen die Außenstehenden auffangen und fortpflanzen. Das ist der Jubelruf aus der Tiefe des Menschenherzens, auf welchen der Freund des Bräutigams harrt und bei dessen durchdringendem Klang hohe Freude sein Herz erfüllt. Diesen Ruf nahm der Täufer zum schönen Gleichnis . . . Joh 3, 29."

Wenn nun das Hohelied und Ps 44 uns singen von Gott und seiner Liebe zur Kirche und zur Menschenseele, die ihm als Braut gehören, dann findet er fürwahr alle Schönheit der Braut in ihrem Innern, aber sie strahlt ihm entgegen aus dem Blick der Liebe, aus dem Antlitz, das von seinem eigenen göttlichen Glanz durchleuchtet ist.

Ad regias Agni dapes Nachgestaltet von H. E. Wetzel

Entboten zu des Lammes Mahl,
In Gottes Königsherrlichkeit,
Wie voreinst aus der Knechtschaft Qual
Das Gottesvolk der alten Zeit;
Enttaucht des Roten Meeres Flut,
Im strahlend-sonnenlichten Kleid,
Christus, dem Lebensfürsten, weiht
Der Feiersänge Danktribut!

Trinkt Er sein eignes Blut uns zu,
Erglüht von Gottes Glut der Gral —
Und Gottes Minne kostest Du
In seinem Fleisch beim Liebesmahl.
Das ausgesprengte Lammesblut
Der Engel scheut, gesenkt die Wehr;
Zum Grund erschauernd klafft das Meer,
Begräbt den Feind in seiner Flut . . .

Im Sohn des Menschen offenbar,
Vorüberschritt der Herr der Welt!
Sich selber hat der Sohn — fürwahr —
Als Gottes Lamm dahingestellt.
O österliche Opferweih,
O Himmels-Lamm, geglüht im Tod,
Der Reinen lautres Osterbrot,
Vom Säuerling der Sünde frei!

Zerrißne Ketten in der Hand,
Durchschreitest Du die Höllennacht;
Im Tod den Tod hast übermannt,
In uns das Leben neuentfacht!
Sieghafter Held, vom Grab erwacht,
Laß weit die Osterfahne wehn,
All' sieben Himmel offenstehn —
Der Teufel-Tod verlor die Schlacht!

Daß uns, zum Leben neuerweckt,
Das Osterglück vollkommen sei,
Halt Deine Rechte ausgestreckt,
Vom ewigen Tod, Herr, halt uns frei!
Gott-König! Vater! Sieh uns hier,
Gott-Sohn, der Du erstanden lebst,
Gott-Geist, Du all' in eines webst,
Voll Osterfreude huldigen wir!
Halleluja!

Veni Creator Spiritus! Neu übertragen von Hugo Ganter

1. Komm, Schöpfer Geist, und kehre ein
In unsre Seelen, die ja Dein!
Füll mit des Himmels Gnadenlast
Das Herz, das Du erschaffen hast!

2. Du bist der Tröster, treu bewährt,
Des Höchsten Gabe, hochbegehrt,
Die Liebe, der lebend'ge Quell,
Des Geistes Salbung, Feuer hell!

3. Du siebenfacher Gaben Pfand,
Du Finger Gottes rechter Hand;
Dich machte längst der Vater kund,
Der Du die Sprache leihst dem Mund.

4. Leucht Du in unser Herz hinein,
Gieß ein der Liebe Flammenschein,
Die Schwachheit unsres Geistes stärk
Mit Kraft zu jedem guten Werk!

5. Vertreibe weit den bösen Feind,
Gib, daß der Friede uns vereint;
So sollst Du unser Führer sein,
Daß wir von Sünden bleiben rein.

6. Dem Vater auf des Himmels Thron
Und seinem auferstandnen Sohn
Und auch dem Tröster-Geiste weiht
Lobpreis in alle Ewigkeit. Amen.

Religionswissenschaft, Apologetik

L u d w i g A. W i n t e r s w y l, **Albert der Deutsche.** Leben, Werk und Wirkung (Alsatia-Verlag, Kolmar i. E., 191 S., gbd. RM. 3,25). Das 1936 zuerst erschienene Werk hat nicht die Absicht, die Albertus Magnus-Forschung zu bereichern, es will vielmehr ihre Ergebnisse in einer lebendig geschriebenen Einführung weiteren Kreisen vermitteln. So gibt W. mit guter Kenntnis der Einzelforschung ein ansprechendes Bild vom Leben und Wirken dieses ritterlichen Menschen, Heiligen und wissenschaftlichen Bahnbrechers, ein Bild, das in den Rahmen seiner Zeit hineingestellt ist. Neu hinzugekommen ist ein Abschnitt über Albert und das Elsaß. Vorangestellt ist eine Bildwiedergabe aus der Dominikanerkirche in Kolmar; am Schluß eine kurze, das Wichtigste umfassende Bibliographie.

Dr. F r i e d r i c h C o r n e l i u s, **Indogermanische Religionsgeschichte.** Die Entwicklung der indogermanischen Religion und Grundlinien ihrer Fortbildung bei den indogermanischen Einzelvölkern (Verlag Ernst Reinhardt, München 1942, 328 Seiten, brosch. RM. 6,50, Hlwd. RM. 8,—). Vier methodische Irrwege, sagt der Verf. am Anfang seines Buches, gilt es zu vermeiden: die allegorische Auslegung der Religionen, die generelle Natursymbolik der vergleichenden Mythologie, die Unterlegung von religiösen Begriffen (wie Totemismus, Fetischismus, Schattenseele), die Ungleichartiges aneinanderreihen, und der Versuch, das Bild des Glaubens, den erst die Zukunft bringen soll, in die Vergangenheit zu projizieren. — Verf. untersucht die Geschichte der indogermanischen Religion: die Weltreligionen der älteren und mittleren Steinzeit, das Volkstum und Weltbild der Indogermanen und ihrer Nachbarn und schließlich die Glaubensvorstellungen der Indogermanen, die den Charakter einer ausgesprochenen Hochreligion tragen. Es folgt die Darstellung, wie diese einheitliche ursprüngliche Hochreligion unter dem Einfluß der Substratvölker abgewandelt und umgestaltet wird, bis die mannigfaltigen Religionen der indogermanischen Einzelvölker entstehen. „Ob die Übernahme fremden Gedankengutes den Gesichtskreis ausweitet oder ob sie als zersetzende Überfremdung wirkt, das wird nicht durch die Herkunft der übernommenen Gedanken bedingt, sondern von der rassischen und sittlichen Kraft des aufnehmenden Volkes" (218). — Das Buch liest sich flüssig und interessant. Darstellung und Forschung sind streng voneinander getrennt. Letztere entfaltet in dem umfangreichen Anhang die Begründung der vorgetragenen Behauptungen und eine Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen bedeutender Forscher. Der Verf. gibt nicht einfach die herrschenden Gedanken wieder, sondern seine eigene, aus den Quellen erarbeitete Anschauung. Daß vieles fragwürdig bleibt, sagt der Verf. selbst: „Eine Religionsgeschichte der Indogermanen kann heute noch nicht mehr sein als ein Versuch" (7).

Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumenischen Theologie. hrsg. von DDr. P a u l K r ü g e r unter Mitwirkung von J u l i u s T y c i a k (Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1940, 365 S., gbd. RM. 9,30). Das vorliegende Sammelwerk ist ökumenisch in dem Sinne, daß es vor allem die Einheit morgen- und abendländischer Theologie herausstellt, obwohl es das Spezifische der morgenländischen Kirche nicht übersieht. Im Vordergrund steht deshalb die Theologie der ersten Jahrhunderte sowie die der unierten Kirchen des Ostens. Die Darstellung sucht nicht so sehr die byzantinisch-slavischen Teilkirchen als vielmehr das ganze morgenländische Christentum in seiner vielfältigen Differenzierung nahezubringen. C. Fink behandelt die getrennten Ostkirchen, H. Engberding die unierten. J. Tyciak stellt an Titus Flavius Clemens die Grundgedanken alexandrinischer Theologie dar, J. B. Aufhauser untersucht die Theologie der getrennten Kirchen im Hinblick auf die Wiederbegegnung, P. Krüger stellt morgen- und abendländische Mystik gegenüber und behandelt die morgenländischen Liturgiefamilien. J. Tyciak stellt „die Feier der heiligen Messe" dar, J. Casper das Offizium und die sakramentale Welt der Ostkirche. P. Krüger, O. Casel und V. Inglisian behandeln das Mönchtum, A. Hackel die Kunst, M. Tarchnisvili den eschatologischen Zug und das Vollkommenheitsideal der Ostkirche. — So entstand ein Nachschlagewerk, das eine gute Einführung und Übersicht gibt. Die Bildbeigaben und die würdige Ausstattung durch den Verlag verdienen besonders hervorgehoben zu werden. E. Stakemeier.

A l f r e d D e l p, **Der Mensch und die Geschichte** (Alsatia-Verlag, Kolmar 1944, 80 S., RM. 1,60). Alfred Delp hat hier seine geschichtsphilosophischen Vorträge in einem schmalen Büchlein zusammengefaßt. Was Geschichte sei und welche Faktoren sie bedingen, wird behandelt, von der Not, dem Geheimnis und dem Sinn der Geschichte wird gesprochen. So führen die Kapitel tief in die Geschichtsmetaphysik hinein. Die Lesung erfordert deshalb auch eine gewisse Anstrengung, lohnt sich indes. Sie offenbart aber auch zugleich aufs neue, daß letztlich entscheidende Antworten auf geschichtsp h i l o s o p h i s c h e Fragen nur die Geschichtst h e o l o g i e geben kann. Die Darstellung ist im guten Sinn modern; sie hat die Schulsprache abgestreift, ohne ins Gerede oder in die da und dort beliebte existenzphilosophische Glossolalie zu verfallen. Seiterich.

Katechetik

G. H a h n, **Werkbuch der Kirchengeschichte.** Zweiter Teil / Erste Hälfte: Die abendländische Kirche im Mittelalter, Ihr äußerer Aufbau, In Werkstunden zusammengestellt (Freiburg i. Br. 1942, Herder, brosch. RM. 7,80, gbd. RM. 9,60). Im 31. Jahrgang von „Theologie und Glaube" (1939, S. 584 f.) machten wir unsere Leser ausführlich mit diesem katechetisch wichtigen Unternehmen bekannt. Wir freuen uns, daß der vorliegende Band des Werkbuches einige der damals geäußerten Wünsche berücksichtigt hat. Geboten wird in unserem Band die äußere Geschichte des Mittelalters, der Zeit also von etwa 300 bis etwa 1500. Der erste Teil, „die wachsende Kirche", behandelt die einzelnen Phasen der Germanen- und Slavenmission, der zweite Teil, „die sich organisierende Kirche", den äußeren Ausbau der Kirche von Konstantin bis zur Beendigung des Avignoner Exils, der dritte Teil, „die leidende Kirche", Martyrium und Bekennertum während des Mittelalters, der vierte Teil, „die Kirche in Abwehr und Gegenangriff", die äußere Auseinandersetzung der Kirche mit dem sterbenden antiken Heidentum und dem Islam (Kreuzzüge usw.). Die Methode ist die aus dem ersten Band bekannte. Georg Hahn will kein Lehrbuch der Kirchengeschichte geben, sondern den kirchengeschichtlichen Stoff für Unterricht und Selbststudium verfügbar machen. Darum wird der umfangreiche Stoff mit Hilfe von Längsschnitten geordnet und in Arbeitsstunden aufgeteilt. Am Schlusse der einzelnen Themengruppen werden Auswertungshilfen geboten, vor allem in Gestalt kontrollierender und weiterführender Fragen und Aufgaben, auch durch Literaturhinweise und (biographische) Ergänzungen. — Über die historiographische Seite des Unternehmens steht mir ein Urteil nicht zu. Katechetisch betrachtet stellt auch dieser Teil des Werkes ein willkommenes Hilfsmittel dar für den Kirchengeschichtsunterricht. Vor allem gehört es in die Hand der Katecheten, die Glaubensstunden für die Schüler höherer Lehranstalten zu erteilen haben. Auch in der religiösen Erwachsenenbildung kann es gute Dienste tun. Für den jugendlichen Durchschnittsschüler dagegen ist es zu anspruchsvoll. Hervorzuheben ist die reichhaltige Darbietung erstrangiger Geschichtsquellen, die — auch drucktechnisch — gut von dem verbindenden Text unterschieden werden. Die leidenschaftslose, nüchterne Sprache scheint uns — gegenüber dem ersten Bande — ein Fortschritt zu sein. Das verwickelte Zusammenspiel von Imperium und Sacerdotium im Mittelalter wird ohne gereizte Parteinahme ruhig und sachlich dargestellt, wie es sich für den Historiker gehört. Gelegentlich weitet sich die Betrachtung — etwa in dem Kapitel über den Gottesstaat (246 ff.) — zu geschichtstheologischer Besinnung. Der Bilderanhang und seine Interpretation scheinen uns mustergültig zu sein. Das System der Längsschnitte hat seine Schwierigkeiten. Man bekommt nicht leicht ein geschlossenes Bild von einzelnen Epochen, sondern ist immer wieder gezwungen, zurückzublättern oder vorauszudenken. Doch wird sich ein abschließendes Urteil erst fällen lassen, wenn die zweite Hälfte des Mittelalterbandes vorliegt, der die innere Geschichte zum Gegenstande haben wird. Th. Kampmann.